

Entre la historia y la memoria : debates actuales en torno a la (re) actualización del pasado	Título
Svampa, Lucila - Compilador/a o Editor/a; Espinosa, Luciana - Autor/a; Pinto, Lucía - Autor/a; Carniglia, Luciano Andrés - Autor/a; Crescimbeni, Camila - Autor/a; Cocimano, Fernando - Autor/a; Losiggio, Daniela - Autor/a; Padilla, María Cecilia - Autor/a; Villalba, Daniel - Autor/a;	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA	Editorial/Editor
2015	Fecha
Documentos de Trabajo no. 74	Colección
Historiografía; Ideologías; Conocimiento; Memoria; Historia;	Temas
Doc. de trabajo / Informes	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20151022045152/dt74.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual CC BY-NC-SA http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



DT

Documentos de Trabajo

Nº 74

Agosto 2015

**ENTRE LA HISTORIA Y LA MEMORIA:
DEBATES ACTUALES EN TORNO A LA
(RE) ACTUALIZACIÓN DEL PASADO**

M. Lucila Svampa (comp.)

M. Luciana Espinosa

Lucía Pinto

Luciano A. Carniglia

Camila Crescimbeni

Fernando Cocimano

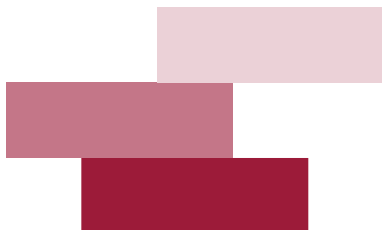
Daniela Losiggio

María Cecilia Padilla

Daniel Villalba



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires





DT

Documentos de Trabajo

Nº 74

Agosto 2015

**ENTRE LA HISTORIA Y LA MEMORIA:
DEBATES ACTUALES EN TORNO A LA
(RE) ACTUALIZACIÓN DEL PASADO**

M. Lucila Svampa (comp.)

M. Luciana Espinosa

Lucía Pinto

Luciano A. Carniglia

Camila Crescimbeni

Fernando Cocimano

Daniela Losiggio

María Cecilia Padilla

Daniel Villalba



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires





INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso - C1114AAB
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.iigg.sociales.uba.ar

Los **Documentos de Trabajo** son informes o avances de proyectos de investigación de investigadores formados y de grupos de investigación. Todos los trabajos son arbitrados por especialistas.

ISBN 978-987-3810-17-6

Desarrollo Editorial
Carolina De Volder
Centro de Documentación e Información, IIGG



Atribución-NoComercial 2.5 (Argentina)

ENTRE LA HISTORIA Y LA MEMORIA:

DEBATES ACTUALES EN TORNO A LA (RE) ACTUALIZACIÓN DEL PASADO

Resumen:

Existen grandes debates en torno al pasado que protagonizan una enorme cantidad de discusiones provenientes tanto del ámbito académico como de la agenda pública. Estos revelan tensiones en relación a la configuración de los relatos del pasado en los que intervienen representaciones históricas que entran en conflicto. La historia se manifiesta así como un terreno inestable en el que entran en pugna distintas memorias que lejos de pretenderse neutrales, se identifican con sensibilidades políticas. Consideraciones en torno a quién, qué y de qué modo las sociedades deben recordar, involucran a su vez otras preguntas: ¿acaso el olvido no forma parte de las operaciones de la memoria? ¿Debería el olvido ser cuestionado en relación con cualquier acercamiento a los hechos pasados? ¿Es posible reconstruir plenamente el tiempo pretérito? ¿Cómo delimitar un límite entre pasado, presente y futuro? ¿Existe una distinción entre ellos, más allá de las indicadas en términos lingüísticos? ¿Podemos rescatar del olvido ciertos acontecimientos históricos? Estos interrogantes han sido abordados por distintos pensadores que en este documento buscaremos retomar. Kant, Nietzsche, Proust, Benjamin, Foucault, Althusser y Hartog serán algunos de los teóricos más relevantes en las reflexiones aquí presentes. Sendos intelectuales animarán elaboraciones que examinen las complejas intersecciones entre historia, memoria y olvido.

Palabras claves: Historia, Actualidad, Rememoración, Presente, Memoria

BETWEEN HISTORY AND MEMORY:

CURRENT DEBATES ON THE (RE) ACTUALIZATION OF THE PAST

Abstract

There exist significant debates about the past that are the subject of a large number of discussions both in academia and public agenda. These reveal tensions regarding the configuration of those accounts about the past in which conflicting historical representations take place. Therefore, history appears as an unstable ground where different memories come into conflict with each other, memories that, far from pretending to be neutral, identify themselves with political sensitivities. Conceptions around whom, what and how societies must remember increasingly involve other questions: Isn't oblivion an operation of memory? Should oblivion be questioned regarding any approach to past events? Is it possible to rebuild the past? How can we draw a line between the past, present and future? Is there a distinction between them, beyond linguistic ones? Can we rescue certain historical events from oblivion? These questions have been addressed by some of the thinkers we aim to revisit in this document. Kant, Nietzsche, Proust, Benjamin, Foucault, Althusser and Hartog are some of the most relevant authors present in these lines. Each intellectual inspires theoretical elaborations that discuss and examine the complex intersections between history, memory and oblivion.

Key words: History, Present, Remembrance, Memory

LOS AUTORES

M. Lucila Svampa lucilasvampa@gmail.com

Dra. en Ciencias Sociales (UBA). Licenciada en Ciencia Política (UBA). Sede (Lugar de Trabajo): Instituto de Investigaciones Gino Germani. Situación académico-laboral: Becaria postdoctoral CONICET. Ayudante de primera de la materia Teoría Política Contemporánea, Carrera Ciencia Política, UBA.

M. Luciana Espinosa lu.espinosa@gmail.com

Profesora de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Sede (Lugar de Trabajo): Instituto de investigación Gino Germani (UBA). Situación académico-laboral: Doctoranda en Filosofía (UBA), becaria doctoral (CONICET). Adscripta en la cátedra de Estética (FFyL, UBA). Docente de la maestría de Comunicación y Cultura de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y docente del Ciclo Básico Común, UBA.

Lucía Pinto lucia.pintocp@gmail.com

Lic. en Ciencia Política (UBA). Sede (Lugar de Trabajo): Instituto de Investigaciones Gino Germani. Situación académico-laboral: Becaria doctoral de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Maestranda en Ciencia Política (IDAES, UNSAM). Docente de la Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Ciencia Política (UBA).

Luciano A. Carniglia lucianocarniglia@hotmail.com

Profesor de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Sede; condición académico-laboral: Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), Doctorando en Filosofía y becario doctoral CONICET. Docente del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires.

Camila Crescimbeni camicres@hotmail.com

Licenciada en Ciencia Política UBA, Sede: Instituto de investigaciones Gino Germani. Condición académico-laboral: Maestranda en Administración y Políticas Públicas (UDESA). Cargos, funciones: Ayudante de primera de Teoría Política Contemporánea, Carrera Ciencia Política, UBA. Asesora en Ministerio de Educación GCBA.

Fernando Cocimano cocimanofernando@gmail.com

Licenciado en Ciencia Política (UBA). Sede de trabajo: Instituto de Investigación Gino Germani (UBA). Condición académico-laboral: Estudiante de Ciencia Política e investigador-estudiante en el grupo de investigación (PRI) "Memorias en pugna: un debate sobre el tiempo y la experiencia", dirigido por Lucila Svampa y Luciana Espinosa; y en el Ubacyt "Totalidad, crítica y deconstrucción. Las derivas ético-políticas de los planteos de la Escuela de Frankfurt y el (pos) estructuralismo a la luz de la cuestión democrática", dirigido por Gisela Catanzaro.

Daniela Losiggio danielalosiggio@gmail.com

Licenciada en Ciencia Política (FSOC, UBA). Sede (Lugar de Trabajo): Instituto del Desarrollo Humano (IDH), Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS). Situación académico-laboral: Maestranda en sociología de la cultura y análisis cultural (IDAES, UNSAM). Doctoranda en ciencias sociales (UBA). Becaria doctoral (CONICET). Miembro del Seminario sobre género, afectos y política (SEGAP, FFyL, UBA). Jefa de trabajos prácticos de la materia Prácticas Culturales, de la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ)

María Cecilia Padilla padilla.mcecelia@gmail.com

Licenciada en Ciencia Política (UBA). Traductora de Inglés (UMSA), Intérprete de Inglés (UMSA). Sede: Instituto de Investigaciones Gino Germani. Condición académico-laboral: Maestranda en Ciencia Política (IDAES, UNSAM). Ayudante-alumna Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales, Carrera Ciencia Política, UBA.

Daniel Villalba dvdnvillalba@gmail.com

Profesor de Historia-Licenciado en Sociología (UBA). Sede; condición académico-laboral: Instituto de Investigaciones Gino Germani, investigador en formación en el Proyecto de Investigación con Reconocimiento Institucional "Memorias en pugna". Docente de nivel superior.

ÍNDICE

Introducción. Por Lucila Svampa.....	11
Primera sección: Régimenes de historicidad, historia reciente y usos del pasado	17
Las intersecciones entre Historia y Memoria en los enfoques historiográficos de la Historia Reciente y la Historia Oral. Por Daniel Villalba	17
Los aportes de François Hartog al debate sobre la experiencia histórica. Un análisis de “Régimenes de Historicidad: presentismo y experiencias del tiempo”. Por Lucía Pinto	26
Usos de la historia. Trampas y omisiones. Por Lucila Svampa _.....	34
Segunda sección: Conocimiento, actualidad e historia.	43
Historia y actualidad en el pensamiento foucaultiano. Por Luciano Carniglia.....	43
“Y es que también los malentendidos hacen la historia”.Crítica de la historia y crítica del conocimiento en Louis Althusser. Por Fernando Cocimano	50
Sobre el progreso moral en Kant: libertad, moral o idea conveniente. Por Daniela Losiggio	59
Tercera sección: Rememoración y supervivencia.....	67
Todo está iluminado: memoria y redención. Por Camila Crescimbeni y Cecilia Padilla	67
Conocimiento y salvación: el rescate de los fenómenos entre Walter Benjamin y Georges Didi-Huberman. Por Luciana Espinosa	76
Bibliografía	84

Introducción.

Lucila Svampa¹

Las reflexiones en torno al pasado se han revitalizado en el último tiempo a la luz de ciertos cambios que se transitan no solo en relación a experiencias históricas sin precedentes, sino también a partir de nuevos enfoques teóricos. Estos últimos involucran discusiones vigentes en las ciencias humanas, particularmente en el campo de la historiografía, en el de la filosofía de la historia y en el de la teoría política. Numerosas corrientes de pensamiento inscriptas en dichos terrenos han contribuido a la conformación de perspectivas que ponen de manifiesto cambios y por tanto, cuestionamientos en relación a los modos en que pensamos el pasado. Habrá que admitir que las mutaciones en las gramáticas histórico-políticas no son nuevas y nunca serán viejas. Son justamente los desacuerdos respecto de las formas de aproximarnos al pasado los que mantienen vivas estas discusiones y los que en todo caso demuestran que no hemos llegado a un fin de la historia. El idealismo alemán (Hegel, 1980; Kant, 2004) el historicismo positivista (Ranke, 1938), el perspectivismo (Nietzsche, 2003 y 2001), las teorías críticas de la historia (Benjamin, 2013; Adorno; 2001), la hermenéutica (Gadamer, 1996), los *Annales* (Bloch, 2001), el narrativismo (White, 1992), y los estudios memoriales (Halbwachs, 2004, 1997; Todorov, 2000) son algunos de los paradigmas que protagonizan las principales discusiones en torno al problema de la historia, la memoria y el olvido.

Diferentes escenarios históricos han forjado horizontes de producción de dichas reflexiones. Las revoluciones modernas, las Guerras Mundiales, las masacres genocidas, las dictaduras latinoamericanas y la crisis de la experiencia de la postmodernidad configuraron, sin dudas, un nuevo mapa que proveyó diferentes rumbos en los derroteros de la historia. Lo anterior evidencia que texto y contexto no se dan sino en su mutua imbricación. En otras palabras: los cambios teóricos se produjeron no solo como indicadores de las crisis de las experiencias históricas, sino que también operaron como factores de las mismas (Koselleck, 1993). En este sentido, las reflexiones que siguen, buscarán trabajar sobre este punto de encuentro de indiscutida vigencia.

Las recientes discusiones en la Argentina sobre el enjuiciamiento a ex represores

¹ Esta introducción contó con la colaboración de los demás autores de este documento. Luciana Espinosa y Daniela Losiggio contribuyeron especialmente a mejorar la calidad de la compilación, gracias a sus correcciones y sugerencias.

de la última dictadura militar, la restitución de la identidad de nietos apropiados, la identificación de restos óseos de desaparecidos y la recuperación de lugares dedicados a la memoria son algunos de los eventos que resuenan en el escenario político actual y para cuyo análisis este trabajo pretende volverse fructífero acercando una serie de herramientas conceptuales para abordarlas y repensarlas. Ninguno de estos acontecimientos puede leerse sin una cierta idea de historia o de rememoración, que a su vez cuente con un correlato político. En este sentido, los artículos que componen esta compilación –si bien la mayor parte de ellos no se centra en estudios de caso ni hace referencias empíricas– fueron pensados a la luz de problemas que ponen en el centro de la cuestión los modos de aproximarnos al pasado en la arena política actual.

En este contexto, el objetivo general del documento es el de analizar el entramado conceptual del que forman parte los grandes debates en torno a la teoría y la historia. Más específicamente, se buscará elaborar diversas formas de leer el pasado, conformando un andamiaje conceptual amplio en el que se vean implicadas distintas tradiciones de pensamiento. Así, abordando nociones que provienen de la historiografía, la filosofía y la teoría política, pretenderemos destacar el carácter polémico-político que toda lectura del pasado conlleva. Esto tendrá como consecuencia un pronunciamiento en favor del entrecruzamiento entre las fronteras disciplinarias de dichos campos de estudio.

En esa dirección es que los autores venimos justamente trabajando. De hecho, el presente documento es fruto de un trabajo conjunto que hemos estado llevando adelante hace un año y medio con los integrantes del Proyecto de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA “Memorias en pugna: Un debate sobre el tiempo y la experiencia”. La derivación natural de las reuniones periódicas en las que atravesamos muchas de las discusiones recién mencionadas se materializó en primer lugar en una presentación conjunta en el VII Seminario Internacional de la Memoria, organizado en el Centro Cultural Haroldo Conti. Luego del buen resultado de la puesta en común de los trabajos realizados, decidimos apostar a una instancia más para difundir las producciones de nuestra investigación. Es así como resolvimos publicar este documento, con el aval del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires, que nos albergó en nuestras reuniones de trabajo.

Debido a la diversidad de enfoques, proponemos una lectura del presente documento dividida en tres secciones. La primera, titulada “Régimenes de historicidad,

historia reciente y usos del pasado”, está compuesta por los trabajos de Daniel Villalba, Lucía Pinto y Lucila Svampa. En este primer apartado se considerarán diversas tradiciones de pensamiento que conforman el amplio campo de los debates sobre la historia, visitando específicamente a la historia reciente, al enfoque del historiador francés Hartog y al intempestivo Nietzsche. Veremos que la historiografía abre las puertas a juicios críticos muchas veces opuestos dando lugar a controversias en torno al pasado, pero también al presente y al futuro.

Inaugurando esta primera sección se encuentra el trabajo de Daniel Villalba que recorre las tradiciones de la historia oral y de la historia reciente a la luz de las intersecciones entre historia y memoria. En función de ello, recupera una batería de autores que nutrieron los grandes debates en la investigación histórica, principalmente, en el siglo XX. En este sentido, la historia social, centrada en las estructuras, surgió como reacción al historicismo objetivista. Luego, la Historia Reciente y la Historia Oral se volcaron al análisis de los sujetos. Mas esta doble transformación no se produjo aisladamente, sino que se enmarcó en una tendencia por retener los puntos de encuentro y no de divergencia entre historia y memoria. Dicho aspecto es destacado para exponer la riqueza de las tensiones que surgen a la hora de analizar un pasado nunca clausurado y atento tanto a las sensibilidades de los protagonistas como a los análisis de la disciplina histórica.

A continuación, Lucía Pinto introduce las principales conceptualizaciones de François Hartog. El intelectual francés inscribe su trabajo entre la antropología y la historia, en el marco de una renovación de las investigaciones sobre el pasado. En este sentido, las nociones de “régimen de historicidad” y de “presentismo” cobran especial relevancia. Mientras que el primero indica una herramienta heurística para analizar la historia, el segundo señala la crisis contemporánea con respecto a la referencia temporal bajo la cual las sociedades construyen sus experiencias y expectativas. Un análisis riguroso de ambos conceptos que le permitirá a la autora no sólo profundizar sobre ellos, sino también señalar ciertas debilidades que cuestionan su alcance universal.

El último capítulo de la sección, a cargo de Lucila Svampa, propone estudiar los usos del pasado a partir de tres omisiones con las que cree que estas denuncias se topan. Para el desarrollo de dichos ejes, se evoca el trabajo de Nietzsche sobre la historia. En primer lugar, se aborda el problema del sentido, buscando destacar las bondades de un sentido ahistórico que dé lugar a configuraciones novedosas. En segundo lugar, se considera la cuestión de la verdad y el conocimiento, defendiendo

la inexistencia de hechos en sí que puedan recuperarse de forma pura y sin la mediación de interpretaciones. En tercer lugar, busca, a través del concepto de fuerza plástica, resaltar los encuentros entre memoria y olvido. Por último, el texto expone un balance de estas tres trampas con las que tropiezan las denuncias sobre los usos del pasado.

La segunda sección, “Conocimiento, actualidad e historia”, contiene las reflexiones de Luciano Carniglia, Fernando Cocimano y Daniela Losiggio. Se recuperan aquí muchas de las problemáticas planteadas en la primera sección; es de resaltar el esfuerzo que los autores han realizado para poner a dialogar los ejes rectores de la presente compilación con las tradiciones filosóficas que ellos abordan, dado que no necesariamente estos abordajes se concentran en la historia. Entre las cuestiones que se retoman de la primera parte, la idea de progreso cobra especial relevancia: considerada ya la crítica que a esta hace el pensamiento nietzscheano, en esta oportunidad se visitará la perspectiva althusseriana y también la reivindicación que de progreso, en tanto idea conveniente, produce el idealismo kantiano. La noción de *Aufgabe* (tarea) será de vital importancia para el último pero también para el primero de los trabajos, ya que pone en movimiento la pregunta por la verdad, que tiene grandes implicancias a la hora de pensar la memoria y la historia.

Luciano Carniglia recupera el pensamiento de Foucault a través de la dimensión ontológica, la verdad y la veridicción. Así, el autor no opone verdad necesariamente a ficción, sino que la define como aquella que ofrece la posibilidad de introducir una diferencia en la historia. Dicha práctica puede tener lugar gracias a una transfiguración que pone a su vez en escena la verdad en tanto efecto. El texto de Foucault “¿Qué es la ilustración?” interesa al autor para conjugar dichas conclusiones con su preocupación por el presente, y la posible puesta en inteligibilidad de la práctica filosófica entendida en su dimensión de actualidad.

El problema del conocimiento en relación a la historia es abordado en el quinto capítulo. La crítica althusseriana al idealismo filosófico de Hegel y la ciencia de la historia producida por Marx cobran aquí especial protagonismo. Fernando Cocimano conjuga lectura, conocimiento y tiempo para pensar las articulaciones entre ideología del conocimiento, totalidad social e historia. Esta última, bajo el esquema historicista, pone en juego un determinado modo de abordar la práctica teórica que define lo que Althusser llama “una lectura religiosa de la historia”. Ciertas precisiones sobre la sobredeterminación y los desplazamientos que esta produce a la hora de pensar la práctica teórica, permitirán al autor arribar a una definición de ciencia

como ciencia de la ideología, abriendo así nuevos interrogantes en torno a la constitución de un *afuera* de la ideología.

El capítulo titulado *La filosofía política kantiana: de la libertad a la moral*, recupera el problema de la moralidad y el de la filosofía de la historia en Kant. En base a un trabajo nutrido principalmente de las *Críticas* pero también de textos adicionales, Daniela Losiggio propone pensar la libertad en relación con el problema de la Ilustración y el de la ley moral. En tanto a priori, la libertad se manifiesta en la ley moral y también se revela como *ratio essendi* del conocimiento científico. Desarrollados estos puntos, la autora se aboca a pensar la política desde la moral. Mientras que el momento subjetivo de la primera no podría explicarse a partir de la segunda, el momento objetivo sí. Un género humano moralizado será el punto final del progreso teleológico –más allá de si este se postula como tarea o como un plan oculto de la naturaleza–, dejando a la moral como *ratio cognoscendi* de la libertad.

La última sección, llamada “Rememoración y supervivencia” está integrada por los escritos de Camila Crescimbeni, Cecilia Padilla y Luciana Espinosa. Estos trabajos recogen muchos de los conceptos transitados en los dos primeros apartados. La memoria involuntaria pone en evidencia las debilidades de un tiempo homogéneo y lineal en el que se basó la idea de progreso a la vez que invita a pensar sobre la ocasión, siempre nueva, de plurales accesos al tiempo sido. Las definiciones de Benjamin sobre la recuperación de un tiempo que se creía perdido abre la posibilidad de la salvación de aquello que se consideraba destinalmente entregado al olvido no sólo en términos memoriales sino también cognoscitivos.

Camila Crescimbeni y Cecilia Padilla conjugan tres obras: la de Proust, la de Benjamin y la novela de Safran-Foer titulada *Everything is illuminated*. La preocupación común entre ellas será la reconstrucción de un tiempo pasado, hasta el momento perdido. Este abordaje permitirá distinguir dos tipos de memorias: la voluntaria y la involuntaria. La primera se manifiesta en la novela de Safran-Foer, cuyo protagonista viaja en la búsqueda de su historia familiar. La memoria involuntaria será característica en cambio del abordaje de Proust e ilustrada por el advenimiento de recuerdos que irrumpen de forma impredecible y aleatoria. La obra de Benjamin atravesará ambas posibilidades, a partir de las cuales se abrirán interrogantes en torno a la conexión entre felicidad y memoria.

Por último, el trabajo de Luciana Espinosa se interroga por la relación entre conocimiento y salvación en la obra de Walter Benjamin. Para ello, la autora estructura el trabajo en dos grandes ejes: el primero, se concentra en el prefacio del *Trauerspie-*

lbuch donde la figura de la constelación aparece como la posibilidad de articular las ideas para conocer y salvar a los fenómenos, mientras que el segundo, en cambio, se dedica a *Das Passagenwerk* y a la relevancia que allí detentan las imágenes dialécticas para abordar el rescate y el conocimiento pero del pasado. Ambas perspectivas, si bien diversas, resultan ser mutuamente solidarias y, para evidenciarlo, se recupera la noción de “supervivencia” de Georges Didi-Huberman, gracias a la cual además se explicita el carácter necesariamente inacabado de sus cuestionamientos.

En suma, a través de las intervenciones recién detalladas, buscaremos recorrer un amplio repertorio teórico que brinde una masa crítica apta para pensar las formulaciones en torno al pasado. Confiamos en que la implicación entre conocimiento, verdad, historia, memoria y actualidad ofrezca un panorama fértil para el análisis de las representaciones históricas.

Primera sección: Regímenes de historicidad, historia reciente y usos del pasado

Las intersecciones entre Historia y Memoria en los enfoques historiográficos de la Historia Reciente y la Historia Oral. Daniel Villalba

I. Introducción

El debate acerca de la interpretación del pasado que se inscribe en las modalidades de producción de la Historia reabre interrogantes sobre el rol de la memoria y la experiencia de los sujetos en los procesos históricos. Estos debates implican concentrarse en la dimensión política que gira en torno a la construcción del pasado, lo que sugiere la problemática de las memorias en conflicto. Es allí donde emerge no solamente la relación historia-memoria sino también la producción referida a un pasado que cobra vida en la actualidad por parte de historiadores y científicos sociales.

En el campo específico de la historiografía, dicha cuestión asumió la modalidad tanto de una resignificación de la memoria como de una ruptura con las formas precedentes basadas en el predominio del análisis estructural, rescatando asimismo la experiencia subjetiva dentro de un relato histórico. Dentro de la amplia gama de vertientes que expresaron tales transformaciones en los modos de hacer y escribir la historia, los enfoques historiográficos de la *Historia Reciente* y la *Historia Oral* pueden considerarse como modelos tanto de una renovación como de una recuperación de las experiencias subjetivas a través de otorgar centralidad a una memoria que operaría no como recuerdo sino sobre todo como fuente de reconstrucción de los hechos pasados.

En este sentido, la intersección entre memoria e historia buscará ser pensada en el correspondiente artículo a partir del modo en que tanto la *Historia Reciente* como la *Historia Oral* le atribuyen a la memoria un status gnoseológico que permita reconstruir y reescribir una historia más amplia, donde los sujetos tradicionalmente excluidos u omitidos por la historiografía dominante recobren su voz y habiliten nuevas maneras de pensar y abordar el pasado.

II. El Pasaje de la Estructura al Sujeto en la Historia Social y su expresión en la Historia Reciente y la Historia Oral

Lo que comúnmente se denomina con el rótulo de *Historia Social* se presenta como reacción y renovación del trabajo histórico, constituyéndose como oposición a la concepción *historizante* que ponía el énfasis en la investigación de los hechos políticos y militares centrados en los grandes personajes y acontecimientos históricos. Dicha concepción, predominante desde la segunda mitad del siglo XIX, tuvo como principal referente al historiador alemán Leopold von Ranke, quien además impulsó el carácter científico de la historia a través del análisis del documento escrito como fuente y la objetividad del historiador como requisito para la investigación histórica².

A comienzos del siglo XX se vislumbrarán diferentes propuestas que intentarán modificar el reinado de la *Historia Política* sobre todo a partir de la intención de confluencia entre la Historia, la Sociología y la Economía. En este contexto, hará su aparición la revista francesa *Annales* en 1929 dirigida por dos profesores universitarios, Marc Bloch y Lucien Febvre quienes impulsarán, desde esas páginas y sus investigaciones, una concepción opuesta y ampliada del enfoque dominante en Historia. La renovación historiográfica surgía de ese modo como reacción a un modelo historiográfico centrado en lo político, lo narrativo y el acontecimiento. A la *Historia Superficial* se le opondría una *Historia en Profundidad*, una historia económica, social y mental que estudiará la interrelación del individuo con la sociedad (Casanova, 2003). Para tal empresa *Annales* propiciará un acercamiento de la Historia con las restantes Ciencias Sociales, un proceso de investigación histórica centrado en la formulación de problemas y no en episodios cronológicos, donde la estructura económica y social tendrá mayor importancia frente a los hechos políticos. Junto con la revista inglesa *Past and Present* de orientación marxista publicada desde 1952 y el trabajo de los denominados historiadores marxistas británicos, *Annales* luego de la segunda guerra mundial asumirá un papel rector en la historiografía occidental. Bajo la dirección de Fernand Braudel desde la década de 1950 y hasta entrada la década de 1970, impulsará una Historia Social que pondrá el eje de sus investigaciones en las estructuras económicas, sociales y culturales y en la metodología cuantitativa en detrimento de la acción del hombre en la historia.

² Sobre este mismo tema, ver el apartado de Svampa (cfr. [§_3](#)).

Sin embargo, como plantea Peter Burke (2006), parte de los cuestionamientos a este enfoque estructuralista de la historia provendrán del seno de *Annales*, más específicamente de lo que este autor denomina la *Tercera Generación*³, que buscará reemplazar la perspectiva estructural por otra que se centre más específicamente en la acción de los sujetos. Con ella se impulsará la historia de las mentalidades, y conjuntamente se realizará un giro antropológico en las investigaciones históricas, se retornará al tema político y renacerá la forma narrativa. Como sugiere Georg Iggers (2012), tales cambios se inscriben en un desafío al enfoque científico social de la historia en la medida que el enfoque en las estructuras y los procesos sociales dejaba poco espacio para aquellos segmentos de la población generalmente olvidados y que ahora exigían una identidad propia. En síntesis, se pasó de una historia centrada en las estructuras a una historia que ponía el acento en la cultura y en las experiencias de la gente común y en donde los individuos no aparecían determinados estructuralmente sino como protagonistas activos e incluso constructores de la realidad social.

De esta manera, en el contexto de las transformaciones que experimentó el campo historiográfico con su desplazamiento desde las estructuras y los procesos sociales hacia la cultura y la experiencia subjetiva, se deben inscribir las propuestas de *Historia Reciente* e *Historia Oral*, que en concomitancia con otros enfoques como la Microhistoria, la Historia de las Mujeres o la Historia de la Vida Cotidiana entre otros, expresan en la actualidad un retorno tanto a lo subjetivo cuanto a lo político y lo narrativo en contraposición a lo impersonal de las estructuras socioeconómicas y al análisis cuantitativo.

En primer lugar, la *Historia Reciente*, también denominada Historia del Tiempo Presente, Historia Viva o Inmediata, comienza en Europa a ser estudiada como continuación de la Historia Contemporánea cuyo arco cronológico iría desde 1789 hasta 1945 y donde se resalta el carácter paradójico del término “tiempo presente” ya que el mismo no es pasado por definición (Sauvage, 1998). Allí se inscribe una objeción que se remarca para la *Historia Reciente*: la falta de distanciamiento que se asocia a la garantía de “objetividad”, dado que no existe un período clausurado y el historiador debe analizar e interpretar un tiempo del cual no conoce ni el resultado concreto ni el final. En este sentido, el momento histórico a partir del cual puede considerarse reciente o presente en la historia variará de acuerdo a cada país y a los problemas que el historiador considere como tales. De este modo, su denomina-

³ Ver el comentario que sobre esta corriente realiza Pinto en esta compilación (cfr. § 2).

ción no sólo hará referencia a los hechos históricos más cercanos en el tiempo sino también a aquellos para los cuales existen individuos que los hayan experimentado y, a través de sus relatos, lo puedan reconstruir. En América Latina, por ejemplo, la frontera de lo reciente en las investigaciones de este enfoque se evidencia en las dictaduras militares del cono sur de la década de 1970.

En función de estas cuestiones diversos autores referentes de este enfoque han intentado definir su especificidad y sus objetivos. Para Julio Aróstegui (2004), la *Historia Reciente* representa un análisis de procesos en curso o de aquellos que tienen alguna forma de vigencia inteligible en la vida actual. Frente a la historiografía tradicional que se caracteriza por el análisis de situaciones históricas de las que cabe decir que están concluidas, la dificultad aquí es cómo captar y cómo analizar históricamente esas situaciones inacabadas. En este sentido, para este autor:

el punto de vista del sujeto historiográfico es determinante ya que el proceso que está en curso es aquel que es percibido subjetivamente como tal. Para abordar tal cuestión, el método tiene que partir de dilucidar el sentido que se le otorga a la experiencia y de qué influencia tiene sobre ella la lógica de la situación en que los hechos se producen (Aróstegui, 2004: 45).

No se trata, plantea Aróstegui, de acotar períodos sino de determinar el grado de inteligibilidad de un proceso en cuanto realidad susceptible de ser descrita y, además, explicada.

Por su parte, François Bédarida (1998), subraya la problemática cuestión de definir el presente precisándolo como la transición entre lo que fue futuro y lo que deviene pasado. En este sentido, considera como *Tiempo Presente* al tiempo de la experiencia vivida como experiencia de la contemporaneidad. Se trata, plantea este autor:

de un terreno movedizo, con periodizaciones más o menos elásticas, con aproximaciones variables, con adquisiciones sucesivas. Un campo caracterizado por el hecho de que existen testigos y una memoria viva (Bédarida, 1998: 22).

En cuanto a la *Historia Oral*, esta perspectiva historiográfica se vincula a la Historia Social a través de dos aspectos. Por un lado, gracias a la colaboración interdisciplinaria de la historia con las ciencias sociales de las que tomará nuevos métodos, conceptos, marcos teóricos y la posibilidad de interpretar a los actores y la vida social en general. Por el otro, a la intención deliberada de otorgarle voz a los grupos sociales subalternos en una perspectiva de *Historia desde Abajo*, lo cual la liga en parte a la propuesta del grupo *History Workshop* dirigida por Raphael Samuel.

Como plantea Dora Schwarzstein (1991), el uso de testimonios orales por parte

de los historiadores no es nuevo, sin embargo su uso sistemático y la aparición de la *Historia Oral* asociada a la historia social es un fenómeno de las últimas décadas. De esta manera, a pesar de su larga trayectoria en la investigación histórica, la *Historia Oral* mantiene un sentido de novedad, de campo en formación y discusión.

Según Pablo Pozzi (2008), la *Historia Oral* implica una revalorización de las fuentes orales frente a la tendencia dominante del documento escrito, considerando a la oralidad como la forma más antigua de transmisión del conocimiento histórico. Por otra parte, advierte que no toda cuestión oral es *Historia Oral*. Para que los testimonios sean válidos y útiles para la construcción de una *Historia* de este tipo, el historiador, a través de la oralidad, debe interpelar a la memoria para construir una fuente que le aporte una comprensión más completa de los procesos sociales. Por último, dicho autor considera que la *Historia Oral* ha sido y pretende seguir siendo un movimiento de cambio dentro de las ciencias sociales centrado en el rescate de la memoria colectiva e individual (Pozzi, 2008). En este sentido, la *Historia Oral* es una forma de aproximación a los sectores sociales “sin historia”. Ligado a esta cuestión, autores como William Moss, Alessandro Portelli y Luisa Passerini, enfatizaron la importancia de las experiencias directas de vida de los individuos y el rol de recopilador e intérprete del investigador que en modo alguno es pasivo dada la dinámica que plantea su búsqueda guiada de recuerdos, provocando reflexiones y evaluaciones significativas (Schwarzstein, 1991).

De esta manera, la *Historia Oral*, muchas veces confundida con la entrevista en profundidad o la Historia de Vida, recupera los sentidos que le otorgan los sujetos a sus experiencias pasadas sin por ello desconocer que los significados atribuidos se construyen desde el presente del actor y el investigador.

III. Historia y Memoria

La relación entre Historia y Memoria ha generado diversos debates tanto en torno a sus conceptualizaciones como a sus usos. Por una parte, el debate ha oscilado desde autores que los han considerado como conceptos antagónicos hasta otros que han pensado sus vinculaciones y continuidades. Según María Inés Mudrovcic (2005), pueden distinguirse dos corrientes al respecto, la que esta autora denomina como *Tesis Ilustrada* en donde la relación entre historia y memoria se plantea como ruptura y por otro lado, la *Tesis Clásica* que defiende la continuidad de la memoria con la historia.

Maurice Halbwachs (2004), que acuñó el concepto de *Memoria Colectiva*, consideró que sólo se recuerda a condición de situarse en el punto de vista de uno o varios grupos. En tanto que cada individuo recuerda como miembro de un grupo, cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva. Por otra parte, distingue entre una Memoria Interior y una Exterior a la que denomina Memoria Histórica y donde la primera se apoya en ella ya que la historia de nuestra vida forma parte de la historia en general. Sin embargo, Halbwachs advierte que no deben confundirse Memoria Colectiva e Historia ya que se oponen en varios aspectos. La Historia elige los acontecimientos y los clasifica según las reglas de los historiadores. Asimismo la historia comienza donde culmina la tradición y la necesidad de escribir acerca de un período que ocurre cuando ha pasado bastante tiempo como para encontrar testigos que conserven algún recuerdo.

Otro autor, en línea con esta visión es Pierre Nora (1984), quien en su texto acerca de los *Lugares de la memoria*, también reconoce la oposición entre memoria e historia. De esta manera, la memoria es la vida que llevan los grupos vivientes, es abierta a la dialéctica del recuerdo y a la amnesia de sus deformaciones. Mientras que la historia es la reconstrucción, problemática e incompleta, de lo que ya no es. La memoria es un fenómeno que actúa en relación al presente, en tanto que la historia es una representación del pasado, una operación intelectual que utiliza un análisis y un discurso crítico. En el contexto de lo que Nora describe como aceleración de los tiempos, la memoria se refugia y cristaliza en lugares tanto materiales como simbólicos. Dichos lugares, se constituyen en síntomas del desplazamiento de la memoria dado que si viviéramos aún en nuestra memoria no necesitaríamos consagrarles lugares. Éstos se van convirtiendo, según Pierre Nora, en el centro de la recuperación histórica, mientras que la historia deja de ser comprendida como un proceso que se desenvuelve en el tiempo para tornarse un presente rígido y sacralizado, una conmemoración que suplanta y subvierte a la historia.

Desde la perspectiva que concibe a la memoria no como ruptura y opuesta a la historia sino como continuidad, se posiciona Paul Ricœur (2008), para quien la historia es en el fondo una parte de la memoria. A pesar del carácter de matriz de la historia, la memoria no debe ser rechazada sino puesta a distancia. Según este autor, la experiencia del mundo compartida descansa tanto en una comunidad de tiempo como de espacio. Allí, los mundos de los predecesores y de los sucesores extienden, en las dos direcciones del pasado y del futuro, de la memoria y de la espera, estos rasgos extraordinarios del vivir-juntos, primeramente descifrados en el fenómeno de

la contemporaneidad. Por lo tanto, la historia proporcionará esquemas de mediación entre los polos extremos de la memoria individual y de la memoria colectiva.

Sin embargo, y a pesar de las antinomias o acuerdos que han intentado buscarse entre la historia y la memoria, ambos conceptos y sus desarrollos teóricos han procurado un objetivo común en la tarea de elaborar el pasado. Para Enzo Traverso (2011) si bien se pueden afirmar las diferencias profundas que existen entre historia y memoria, es falso deducir su incompatibilidad e irreductibilidad. Antes bien, su interacción crea un campo de tensiones en el interior de la escritura de la historia. En este sentido, la conceptualización que elabora Elizabeth Jelin (2002) acerca de la memoria puede ayudar a comprender los usos que las nuevas corrientes historiográficas le otorgarán a los testimonios del pasado. Jelin habla de memorias en plural, entendidas como procesos subjetivos, anclados en experiencias y marcas materiales y simbólicas. Reconoce a las memorias como objetos de disputas, conflictos y luchas, lo cual apunta a prestar atención al rol activo y productor de sentido de los participantes en esas luchas, enmarcados en relaciones de poder. Finalmente plantea una *historización* de las memorias, es decir, reconoce que se producen cambios históricos en el sentido del pasado, así como en el lugar asignado a las memorias en diferentes sociedades. De esta manera, el concepto de memoria se amplía y es pensado como objeto de disputa por otorgar sentidos al pasado, expresado en la utilización que harán de la memoria tanto la *Historia Reciente* como la *Historia Oral*.

IV. Los Usos de la Memoria en la Historia Reciente y en la Historia Oral

La *Historia Reciente* y la *Historia Oral* abordarán el pasado a partir de recuperar los sentidos que le asignan los propios sujetos a su experiencia vivida. En relación a esta cuestión, un dato de nuestros tiempos es que el pasado reciente se constituye en objeto de presencia y centralidad. Sin embargo, como sostienen Marina Franco y Florencia Levín (2007) se trata:

De un pasado abierto, inconcluso, cuyos efectos en los procesos individuales y colectivos se vuelven presentes. De un pasado que, de un modo peculiar y característico, entreteje las tramas de lo público con lo más íntimo, lo más privado y lo más propio de cada experiencia. De un pasado que, a diferencia de otros pasados, no está hecho sólo de representaciones y discursos socialmente contruidos y transmitidos sino que está además alimentado de vivencias y recuerdos personales, rememorados en primera persona. Se trata, en suma, de un pasado “actual” o, más bien, de un pasado en permanente proceso de “actualización” y que, por tanto, interviene en las proyecciones a futuro. (Franco y Levín, 2007: 15)

En este sentido, ambos enfoques, a través de sus justificaciones teóricas y sus investigaciones, pensarán la relación historia-memoria desde la perspectiva de la actualización y del conflicto por otorgar sentidos al pasado reciente. No harán de la memoria su objeto de estudio en sí mismo sino como recurso para la investigación en el proceso de obtener y construir datos sobre el pasado. En esta operación, pueden evidenciarse las tensiones a las que refería Traverso (2011) y que se constituyen como el punto de intersección entre memoria e historia que propician la *Historia Reciente* y la *Historia Oral*. Ambas corrientes historiográficas, no desconocen las problemáticas que pueden generarse en torno a la utilización de los relatos rememorados de los sujetos sino que siendo conscientes de esto interpelan a la memoria como un campo desde el cual es posible reconstruir la historia.

Asimismo, en la medida en que se ha considerado a la memoria como una operación selectiva de los hechos del pasado, que reconstruye e interpreta lo recordado desde el presente, es posible referirse a una disputa por los sentidos del pasado.

De este modo, en tanto que la *Historia Oral* ha sido pensada como “la interpretación de la historia, las sociedades y las culturas en proceso de cambio a través de la escucha y registro de las memorias y experiencias de sus protagonistas” (Thompson, 2004: 15) y la *Historia del Presente* ha sido definida como “aquella historiografía que tiene por objeto acontecimientos o fenómenos sociales que constituyen recuerdos de al menos una de las tres generaciones que comparten un mismo presente histórico” (Mudrovic, 2005: 125), el recurso hermenéutico sobre los relatos recordados de los sujetos emerge como aspecto a considerar. De allí se plantea una cuestión que refiere a la memoria como aspecto privilegiado de la construcción de una nueva forma de hacer historia, a saber, la veracidad de los relatos que los protagonistas reconstruyen. Dicha cuestión ha sido advertida por los historiadores de ambas tendencias que utilizan relatos del pasado y se ha plasmado en dos metodologías que Mudrovic (2005) ha sintetizado como *enfoque reconstructivo* y *enfoque interpretativo*. El primero de ellos, hace referencia a la extracción de conocimiento de lo que realmente ocurrió. Mientras que el giro interpretativo, cuestionando en parte lo objetivo de buscar en el recuerdo el conocimiento exacto del pasado, se dirigió a comprender de qué modo los sujetos sociales representan el tiempo histórico a través de sus testimonios orales. En este enfoque, las inexactitudes o distorsiones de los recuerdos no son consideradas negativamente sino que adquieren relevancia los silencios y olvidos como características constitutivas de la memoria.

En este aspecto reside justamente la labor del historiador que interpreta los rela-

tos rememorados pero también los inscribe en una relación más amplia con el contexto histórico en el que se ubican dichos relatos. En palabras de Pablo Pozzi (2008):

el historiador oral debe utilizar no sólo las técnicas del entrevistador sino sobre todo las del historiador, tomando todos los recaudos necesarios tanto al interrogar la fuente como al construir una explicación a partir de ella. Si no hay explicación, si no hay proceso, si el uso de la oralidad no sirve para explicar el proceso histórico, entonces el análisis puede ser válido y hermoso, pero no es historia oral (p. 7).

En el mismo sentido Julio Aróstegui (2004), en referencia a la *Historia Reciente*, considera que “la narración de los acontecimientos de manera alguna equivale a la escritura de la historia. No hay estudio de los acontecimientos posible fuera de la consideración de las situaciones históricas donde estos se producen” (p. 53). El “giro interpretativo” de los relatos, de este modo, no solamente se constituye en una alerta epistemológica sobre las potencialidades de la memoria para la historia sino también como mediación entre las estructuras y la experiencia subjetiva. No se trata como podría suponerse de una vuelta al sujeto en contraposición a los procesos globales de carácter impersonal sino de lo que Jürgen Kocka (2002) auspicia como la conexión entre las experiencias, actitudes y acciones, de un lado, y las estructuras y los procesos, del otro. En la conexión entre ambas cuestiones residen los problemas que deben seguir abordándose y discutiéndose en el terreno teórico.

En definitiva, tanto la *Historia Reciente* como la *Historia Oral* asociadas a un cambio de paradigma dentro de la Historia Social, habilitan la subjetividad como metodología cualitativa del conocimiento histórico. La misma se manifiesta a través del dispositivo de la memoria, que reintroduce las tensiones interpretativas del pasado ampliando las voces que puedan ser protagonistas de la historia. La memoria, en este sentido, deviene memorias en plural y con ello se manifiestan los conflictos en torno a las interpretaciones y los sentidos atribuidos al pasado por parte de los propios actores que intervienen en tal operación. Sin embargo, tal cuestión no significa un desplazamiento de la historia a la memoria como algunos autores lo han entendido ni un retorno a la centralidad subjetiva sin vinculación con las estructuras y los contextos globales en los que se inscriben los relatos. La tarea del investigador sigue siendo fundamental en la reconstrucción histórica de los relatos acerca del pasado. Es el historiador, en definitiva, quien interpela e interpreta las memorias de los sujetos y en consecuencia amplía una Historia Social en construcción y debate.

Los aportes de François Hartog al debate sobre la experiencia histórica.

Un análisis de “Regímenes de Historicidad: presentismo y experiencias del tiempo”⁴

Lucía Pinto

En el presente trabajo proponemos hacer un análisis de la ya famosa tesis de presentismo de François Hartog así como de su noción de régimen de historicidad. Si bien es posible encontrar antecedentes en producciones anteriores, es en su obra “Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo” donde el autor desarrolla más acabadamente sus argumentos al respecto. En virtud de ello, se propone aquí rumiar en dicha obra, es decir, releer lo ya leído, a más de diez años de su primera publicación. En esta segunda lectura hemos vuelto a masticar dos dimensiones centrales, las cuales han sido a su vez articuladas con las producciones anteriores y posteriores de Hartog. En efecto, el trabajo se organizará del siguiente modo: en el primer apartado haremos una sucinta presentación del autor para dar cuenta del contexto historiográfico que permea su formación –dimensión I–. En el segundo apartado indagaremos en la hipótesis del libro y los argumentos con los que el autor la sostiene –dimensión II. Por último, y considerando los puntos anteriores, se esbozará un análisis crítico de la obra.

François Hartog es un investigador francés egresado de la Escuela Normal Superior de París y Doctor por la Universidad de Franche-Comté (Besançon). Es justamente durante la escritura de su tesis cuando el autor, de formación antropólogo, se “convierte” –en palabras de François Dosse (2003)– a la historia luego de la lectura del trabajo de Michel de Certeau sobre Jean de Léry⁵. Hartog integraba un grupo de investigación sobre Grecia antigua en el *Centre Louis-Gernet de recherches comparées sur les sociétés anciennes* (EHESS) dirigido por los notables helenistas

4 Un versión preliminar de este trabajo fue leída en una reunión del PRI-FSOC (Proyecto de Reconocimiento Institucional, Facultad de Ciencias Sociales, UBA) “Memorias en pugna: Un debate sobre el tiempo y la experiencia”. Agradezco los comentarios que mis compañeros de grupo formularon en esa oportunidad, los cuales sembraron nuevos y provechosos interrogantes. Asimismo, agradezco la atenta y erudita lectura que realizaron Gabriela Rodríguez y Malena La Rocca de este trabajo. Por supuesto que los eximo a todos ellos de todo lo que haya de impropio en el mismo.

5 Este trabajo luego devendrá uno de los capítulos del libro “La escritura de la historia” de Michel de Certeau (1975).

Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, y es a través de este último por quien accede al trabajo de Certeau, que resulta decisivo para su trabajo de tesis permitiéndole combinar el abordaje histórico y antropológico: “En el fondo, traté de hacer con Heródoto lo que Certeau había hecho con Léry, obviamente desde una perspectiva diferente” (citado en Dosse, 2003: 274). Hartog presenta finalmente su tesis en 1979, y será también Certeau –miembro del jurado– quien sugiere a Pierre Nora que la misma sea publicada: “El libro me parece muy nuevo (...) A mi parecer, es una obra a la altura de la colección que permite presentar las *problemáticas de la nueva generación*” (citado en Dosse, 2003: 275)⁶. “Le miroir d’Hérodote” (Hartog, 1980), el primer libro del autor, será finalmente publicado por Gallimard al año siguiente.

¿Cuál es la *nueva generación* a la que Michel de Certeau alude? Pierre Nora integraba lo que se llamó la “tercera generación” de los *Annales*⁷, la cual luego de la salida de Fernand Braudel, pasará a ocupar los puestos de responsabilidad en la academia y en la revista. Esta nueva generación, marcada por el despegue de la gran recesión mundial que pondrá fin a los “treinta gloriosos”, atraviesa un importante giro historiográfico marcado por el ascenso de la “antropología histórica”, que movilizará gran parte de los intereses de los historiadores⁸. Este cruce entre antropología e historia que delinea la formación de Hartog como investigador se prolongará en el resto de sus estudios, incluso en el desarrollo de la centralísima noción de régimen de historicidad.

“Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo” (en adelante “Regímenes...”) ha sido publicado originalmente en francés por *Éditions du Seuil* en 2003 y posteriormente traducido al español por la editorial mexicana Universidad Iberoamericana en 2007. En esta obra François Hartog afirma que la relación que la sociedad contemporánea mantiene con el tiempo es singular, esto es, distinta de la relación establecida tanto en la Antigüedad como en la Modernidad. La categoría de presente se ha impuesto sobre las categorías de pasado y futuro, lo cual, lejos de ser una constante en las formas de experimentar el tiempo histórico, es una novedad:

⁶ Los paréntesis y las cursivas son propias. Certeau refiere a la colección “Bibliothèque des histoires”, dirigida por Nora para Gallimard.

⁷ Respecto de los *Annales*, véase el apartado de Daniel Villalba en este mismo documento (cfr. § 1).

⁸ No obstante, Peter Burke (1999) destaca que en este “giro antropológico” de la tercera generación, caracterizada por su policentrismo, se retoman empero miradas y enfoques presentes en la primera generación, especialmente en Bloch y Febvre.

En la Antigüedad, era el tiempo pasado como fuente de autoridad el que prestaba inteligibilidad al presente y al futuro, mientras que a partir de la Revolución Francesa acontece un giro a partir del cual es el futuro el que detenta la función motora de la historia.

En un intento por poner título a esta experiencia actual del tiempo, Hartog postula la hipótesis de “presentismo”, que refiere no tanto a un nuevo orden del tiempo como a la crisis del orden del tiempo moderno. Según el autor, estamos ante una colonización del pasado y del futuro a manos del presente: siendo que éste no toma distancia de su pasado, ni tampoco se permite avizorar un futuro prometedor, pasado, presente y futuro se encuentran empotrados en el presente, sin que se advierta la singularidad que a cada uno de los tiempos le es propia. Ante el interrogante sobre si estamos ante el fin de los tiempos modernos, Hartog responde “Todavía es pronto para saberlo. Podemos hablar de crisis, por supuesto. Este momento y esta experiencia contemporánea del tiempo constituyen lo que yo designo con el nombre de *presentismo*” (Hartog, 2007: 40)⁹.

Esta hipótesis será indagada a través del “régimen de historicidad” como herramienta heurística, noción que resulta centralísima en el argumento de Hartog, pero cuya formulación no es originaria del libro que nos convoca, siendo que Hartog la empleó por vez primera en referencia a las teorizaciones de Marshall Sahlins (Hartog, 1983 y 1989) y luego escribió un texto con el antropólogo Gérard Lenclud que titularon “Regímenes de Historicidad” (Hartog y Lenclud, 1993). Es a partir de un contexto de crisis como la caída del Muro de Berlín –acontecimiento que según Hartog denota un punto de inflexión en la forma en que la sociedad percibe el tiempo– que el autor redefine la noción de régimen de historicidad consolidándola como una herramienta heurística, tal como aparece en el libro.

La noción de régimen de historicidad remite a la forma específica en que cada sociedad percibe la articulación entre el pasado, presente y futuro. La redefinición de esta noción como una herramienta heurística pone de relieve la intención del autor: Si los regímenes de historicidad son su herramienta, no son entonces su objeto de estudio. Su objeto de estudio son, en efecto, las crisis del tiempo:

(...) el régimen de historicidad intenta brindar una herramienta heurística, que contribuya a aprehender mejor no el tiempo, ni todos los tiempos ni el todo del tiempo sino, principalmente, momentos de *crisis* del tiempo, aquí y allá, justo cuando las ar-

⁹ Las cursivas son del autor.

ticulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias (Hartog, 2007: 38)¹⁰.

En este sentido, el libro no consiste en el desarrollo de los distintos regímenes de historicidad en tanto órdenes autónomos sino que su objeto son las crisis del tiempo y, en particular la crisis actual del tiempo: el presentismo.

“Regímenes...” está dividido en dos grandes secciones –además de un prefacio y una introducción. En la primera sección intitulada “Orden del tiempo I” el autor introduce al lector en el régimen antiguo de historicidad y su crisis a través del análisis de tres personajes –uno mítico y dos históricos. El primero de ellos es Ulises, quien a diferencia del resto de los héroes, él luego de diez años regresa de la guerra. Este regreso, narrado en la “Odisea”, es evocado por Hartog como experiencia del tiempo en tanto permite introducir su duración: de la partida a Troya al retorno a Ítaca. Este tiempo intervalo es lo que Hartog llama un “encuentro con la historicidad” (Hartog, 2007:77).

El segundo personaje es San Agustín, a través del cual Hartog introduce el orden cristiano del tiempo que, originalmente basado en una tensión hacia la espera –*Parusía*–, con la institucionalización de la Iglesia es reorientado hacia el pasado en tanto salvación –nacimiento de Cristo¹¹. Esto le sirve al autor para situar históricamente aquel lapso en el que el tiempo cristiano y el tiempo del mundo estaban asociados: el régimen antiguo de historicidad –basado en el modelo de la historia *magistra vitae*– se fundaba, al igual que el tiempo cristiano, en el pasado como fuente de autoridad.

Esta asociación colisiona en la Modernidad, en la cual el tiempo humano comienza a orientarse hacia el porvenir fundado en la idea de progreso. Hartog se sirve aquí del tercer personaje, François-René de Chateaubriand –de su vida y obra– para ilustrar el concepto de “brecha”, el cual, recuperado de Hannah Arendt (2006), refiere a los momentos en los que el curso del tiempo se altera y el modo como se articulan presente, pasado y futuro comienza a perder su evidencia, esto es, “una experiencia de tiempo desorientado” (Hartog: 2007, 24). Chateaubriand, “nadador que se halló en el confluente de dos ríos” (como se cita en Hartog, 2007: 32), nace en el régimen antiguo de historicidad y muere en el régimen moderno, pero no habita sin embargo ninguno, sino que habita *en* la crisis del tiempo que adviene en el *entre* de ambos, esto es, la brecha. A través del vizconde francés, Hartog ilustra una de sus tesis cen-

¹⁰ Las cursivas son propias

¹¹ Cabe aclarar que Hartog se basa en la lectura tanto de “Confesiones” como de “La ciudad de Dios”, ambas obras de San Agustín.

trales: el tiempo de crisis excede al momento del acontecimiento que marca el giro en los regímenes de historicidad, pues si bien la Revolución Francesa ha estallado, Chateaubriand permanece nadando, señalando con esto que la relación del hombre con el tiempo dista de ser exacta en tanto la articulación entre los tiempos pasado, presente y futuro es minada lánguidamente.

La segunda sección del libro intitulada “Orden del tiempo II” está enteramente dedicada a la crisis actual del tiempo, es decir, al presentismo o cuando la categoría de presente se erige como dominante y desplaza a la categoría de futuro sustentada en la filosofía de la historia de la Ilustración. Si bien Hartog ubica cronológicamente su tesis en la caída del Muro de Berlín en 1989, cabe hacer dos aclaraciones al respecto. Por un lado, la crisis es anterior, ya que como mencionáramos, ningún régimen muta de la noche al día sino que el debilitamiento del futuro como locus de progreso comienza a evidenciarse incluso antes de la caída del Muro de Berlín: el autor observa cómo desde la Gran Guerra, pensadores como Paul Valéry, Hannah Arendt y Walter Benjamin¹², advierten sobre la alteración en la experiencia del tiempo, es decir, sobre las brechas del tiempo. En efecto, un régimen de historicidad nunca existe en estado puro, en tanto no es una entidad sino la expresión de un orden dominante del tiempo (Hartog, 2007).

Por otro lado, la crisis no es definitiva, ya que no implica por sí misma el fin del régimen moderno de historicidad, sino que evidencia un momento en el que el modo en que la sociedad percibe el tiempo se ha alterado, por ello Hartog insiste en enmarcar el presentismo en la categoría de hipótesis. Incluso varios años después, Hartog (2010) se seguirá resistiendo a confirmar tanto un giro pleno al presentismo (constituyéndose como nuevo régimen de historicidad), como un presentismo por defecto (pausa en el régimen de historicidad moderno).

En este sentido, existen dos dimensiones principales a partir de las cuales Hartog fundamenta su hipótesis de presentismo: el ascenso de la memoria y la ampliación del concepto de patrimonio. En relación a la primera, la memoria no ha tenido siempre el lugar que hoy ocupa en la práctica histórica. Hartog señala los orígenes de su reciente protagonismo en la década de 1970, cuando Pierre Nora (1978), en “La nueva historia”, diccionario codirigido por Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel, presentara el concepto de “Memoria colectiva” –forjado inicialmente por Maurice Halbwachs. Asimismo, la memoria no sólo ocupa un lugar creciente en las

¹² Para una lectura de Walter Benjamin, véase el apartado de Luciana Espinosa en este documento (cfr. [§ 8](#)).

agendas de investigación sino también en el espacio público, en tanto se evidencia una creciente cantidad de conmemoraciones alrededor de los más diversos acontecimientos del pasado que concilian pedagogía, memoria y mensajes políticos del presente, en los que se prefiere la presencia del pasado –a través de la evocación, el patrimonio y la emoción– a la distancia crítica de la historia (Hartog, 2007).

Respecto del patrimonio, Hartog realiza un minucioso y profuso estudio sobre la historia de la noción desde la Antigüedad hasta nuestros días para señalar que en las últimas décadas la noción ha dado un giro que evidencia el cambio en el modo en que la sociedad percibe el tiempo. Si otrora la noción se restringía a los productos del paso del hombre por la historia –monumentos, edificios, obras de arte– en los últimos años asistimos a una ampliación de la noción de patrimonio, que ha quedado expresada en la “Convención para la protección del patrimonio mundial cultural y natural” celebrada por la UNESCO en el año 1972, en la cual la naturaleza, antes paisaje, deviene patrimonio. En efecto, Hartog advierte que no queda nada que no deba ser preservado o protegido de su desaparición, involucrando un tiempo futuro que no es ya concebido como esperanza sino como amenaza: “A la confianza en el progreso se le sustituyó por la preocupación por salvaguardar, por preservar: ¿preservar qué y a quién? Este mundo, el nuestro, las generaciones futuras, nosotros mismos” (Hartog, 2007: 218).

A partir de ello, el autor establece que en el presentismo la experiencia sufre una alteración y aparece como doblemente deudora, esto es, en dos direcciones: hacia el pasado y hacia el futuro, ambos concebidos en clave de catástrofe (Hartog, 2007)¹³. Hacia el pasado en tanto Hartog ubica que el creciente lugar otorgado a la memoria tiene su origen en los crímenes del siglo XX, con su epicentro en la *Shoah* –a lo cual nosotros podríamos agregar las dictaduras militares latinoamericanas y el apartheid, entre otros–, y que se manifiesta en un deber de memoria fundado en no olvidar algo para evitar su repetición y en la figura de lo imprescriptible determinado por el Estatuto del Tribunal de Nuremberg (Hartog, 2007). Hacia el futuro, que

¹³ Cabe destacar que el hecho de que la experiencia se presente como deudora no es una exclusividad del presentismo, sino que en el régimen antiguo de historicidad la experiencia también se reconocía deudora del pasado. Sin embargo, existen dos diferencias que hacen que esta deuda se presente de un modo inédito: por un lado, ahora la deuda es también hacia el futuro, otrora promesa; por el otro, la deuda hacia el pasado no se configura en tanto ejemplo sino en tanto catástrofe, es decir, no es la deuda con un pasado glorioso que se pretende imitar sino la deuda con un pasado catastrófico que se no se debe olvidar.

lejos de ser concebido en clave de apertura, de tensión hacia la espera, es concebido como catástrofe, lo que se evidencia en la ampliación del concepto de patrimonio, el principio precautorio (resolución de Niza del año 2000) y el principio de responsabilidad teorizado por Hans Jonas (1990). Para concluir, Hartog caricaturiza al presente del presentismo como un presente “monstruo”: “Es a la vez todo (no hay más que presente) y casi nada (la tiranía de lo inmediato) (...) No dejamos de mirar hacia adelante y hacia atrás, pero sin *salir* de un presente del cual hemos hecho nuestro único horizonte” (Hartog, 2007: 236)¹⁴.

En “Regímenes...” Hartog propone una hipótesis de trabajo que es desarrollada y puesta a prueba a lo largo del libro, con un cuidadoso trabajo de interpretación de fuentes históricas, literarias y filosóficas. En este sentido, se trata de un elaborado trabajo de investigación con el agregado del desarrollo de una innovación conceptual como lo es la noción de régimen de historicidad en su acepción heurística, lo cual resulta en una producción sumamente original. Hasta aquí hemos intentado exponer las dimensiones que indicamos al comienzo: el contexto historiográfico de formación de Hartog y la hipótesis del libro y los argumentos con los que el autor la sostiene.

La caída del Muro de Berlín constituye el punto de inflexión que evidencia la crisis del régimen moderno de historicidad. Considero que el mayor acierto de Hartog es reponer el problema de la experiencia frente a este acontecimiento histórico, siendo que lo que sustenta sus estudios es un interés que no deja de ser antropológico: analizar la experiencia que las sociedades tienen con el tiempo en los distintos momentos de la historia, haciendo énfasis en los momentos de crisis del tiempo, entendiendo la crisis no como punto final sino como nuevas representaciones posibles del tiempo. Frente a los diagnósticos de fin de la historia (Fukuyama, 1992) y de caída de los grandes relatos (Lyotard, 1989), la perspectiva del historiador permite advertir que el hombre tiene una experiencia del tiempo incluso cuando esa experiencia no está signada por la prevalencia del futuro. En el presentismo, el hombre tiene una experiencia con el pasado, pero es ahora de deuda y no de deferencia, y tiene también una relación con el futuro, la que también es de deuda y no ya de promesa. Esta experiencia, aunque doblemente deudora, involucra la dimensión inalienable de la contingencia propia de la experiencia humana, que escapa a toda clausura teleológica de la historia.

En este sentido, su hipótesis de presentismo dota de inteligibilidad el momento

¹⁴ Las cursivas y los paréntesis son del autor.

contemporáneo sin caer en predicciones estériles, lo cual la convierte en un insumo fértil para el campo de las ciencias sociales. En efecto, en este relieve que el autor traza sobre la condición de “hipótesis” radica una de sus mayores fortalezas, ya que permite pensar críticamente el presente sin la urgencia de una definición.

No obstante, considero que es necesario problematizar el alcance geográfico de la propuesta de Hartog. El autor destaca que el régimen de historicidad es una herramienta cuyo uso no está confinado al mundo occidental –lo cual la misma acepción de herramienta involucraría presuponiéndose que serviría “simplemente” como un medio para analizar las relaciones que las diferentes sociedades establecen con el tiempo. Sin embargo, la mayor parte de la evidencia empírica a partir de la cual traza su hipótesis de presentismo proviene del continente europeo, y más precisamente de Francia en lo que a la actualidad de la memoria y el patrimonio respecta: la legislación referida al archivo (leyes francesas de 1979 y 1997), los discursos políticos pronunciados en las distintas conmemoraciones, el “año del patrimonio” (1980), entre otros, que sólo son compensados con algunas referencias a Alemania y a tratados internacionales (Atenas 1931, Venecia 1964, París 1972). En efecto, atendiendo a que el autor reconoce que la herramienta y la hipótesis son solidarias (Hartog, 2007), por un lado habría que preguntarse si, siendo que la hipótesis involucra estrictamente a Francia, realmente puede atribuirse a la herramienta un alcance universal; por el otro, debería evitarse la traslación irreflexiva de la hipótesis del presentismo hacia otras latitudes, siendo que Hartog sólo la demuestra empíricamente para el territorio europeo sino francés.

Usos de la historia. Trampas y omisiones

M. Lucila Svampa

I. Introducción

En los últimos años se ha difundido una serie de denuncias sobre el modo en que abordamos el pasado. Tanto desde lo que foucaultianamente se llama los “saberes de la gente”, como desde registros académicos, se dieron a conocer ciertas acusaciones dirigidas sobre todo al gobierno nacional, que afirman que éste usa al pasado. En dichas declaraciones la noción de usos del pasado queda asociada a una práctica peyorativa. En este breve texto buscaremos aproximarnos a tal cuestión en sintonía con el interrogante que guía este documento de trabajo, es decir ¿qué elementos nos brinda el pensamiento teórico-político para reflexionar sobre nuestro vínculo con la historia? En este sentido, intentaremos acercarnos a este problema nutriéndonos principalmente del pensamiento de Nietzsche. Tal ejercicio se concentrará en tres trampas con las que creemos que chocan las denuncias de los usos del pasado: la del sentido, la de la comprensión y la de la exclusión.

II. Sentido y sentido ahistórico

Una de las consecuencias más visibles que las denuncias sobre los usos del pasado tienen es la necesidad de dar crédito a un sentido en que los acontecimientos se inscriben en la historia. Existen importantes antecedentes en el idealismo alemán que se han expresado sobre este problema y que han influenciado notablemente el pensamiento de Nietzsche. Brevemente: mientras que Kant sostenía un progreso asintótico necesario en tanto *praktischen Aufgabe* (tarea práctica) para comprender la historia¹⁵, Hegel afirmaba la existencia objetiva de un progreso cuyo avance estaría regulado por el despliegue de la *Idee* (idea). En suma, ambos ofrecían un marco teórico bajo el cual el progreso ostentaba una soberanía sobre el sentido de los hechos. En este contexto, el pensamiento nietzscheano viene a torcer dicho modo de interpretar el pasado¹⁶. Si bien esta elaboración se encuentra presente en dis-

¹⁵ Para conocer más *in extenso* la funcionalidad de esta noción, véase el trabajo de Daniela Losiggio (cf. § 6).

¹⁶ Existen varios estudios que se concentran en las transformaciones de las distintas corrientes que protagonizan las filosofías de la historia. Bouton (2005) y Löwith (2008) –entre otros– ofrecen estudios que se concentran en la idea de

tintos textos de su autoría, es la segunda de las intempestivas la que cobra mayor protagonismo al respecto. Allí aparece con fuerza el concepto de *unhistorische Sinne* (sentido ahistórico)¹⁷, cuyo vigor se deja ver en tanto reacción al historicismo de su época. Este dicta un sentido histórico que anestesia las virtudes del presente, daña lo vivo y momifica el pasado desarraigando a la humanidad de su porvenir. Esto genera una enfermedad de la cultura, que impide el surgimiento de sorpresas, y muy por el contrario, genera hombres pasivos al servicio de “una fábrica de las necesidades generales”. Así que, si el sentido histórico debilita el presente, el sentido ahistórico busca una utilidad de la historia para la vida. Este provecho no debe entenderse sin embargo en relación a un progreso técnico ni mucho menos como una práctica procedimental que busque disponer del pasado como un medio óptimo para alcanzar un objetivo en el presente. El sentido ahistórico se orienta por el contrario a potenciar la vitalidad del tiempo pretérito para la acción, y tal ejercicio solo es posible en el marco de una resistencia al yugo del historicismo positivista.

Para argumentar lo antes dicho, Nietzsche caracteriza tres modos de abordar la historia: la *monumentalische art der Historie* (historia monumental), la *antiquarische art der Historie* (historia anticuaria) y la *kritische art der Historie* (historia crítica). El hombre activo de la primera de ellas es aquel que busca con esfuerzo vanagloriarse en la historia, sobresaliendo y haciéndose para ello de la meta de un pueblo o de toda la humanidad. Su grandeza monumental pretende ser digna de una memoria eterna. De este modo consigue la gloria: alzándose por sobre lo pequeño. Una consideración de la historia de este tipo busca situar en el presente una esperanza, puesto que –mediante falsas analogías– señala que si lo grande fue posible en el pasado, también podrá serlo en el presente. Pero esta práctica analiza la realidad en tanto “efectos en sí” desconectados de sus causas. Esto significa que toma de la historia acontecimientos, los engrandece y embellece aproximándolos a una invención, y ensombrece de ese modo al presente. Lo anterior daña la historia puesto que menosprecia grandes partes del pasado y rescata solo de ella hechos aislados y previamente maquillados. Estos recuerdos parciales amenazan la fuerza del presente, permitiendo que los muertos entierren a los vivos.

progreso hegeliana y que también atienden a las reformulaciones planteadas por Nietzsche.

17 En su respuesta al progreso existen otros elementos que podrían sumarse. Uno de ellos, sobre el que aquí no nos extenderemos, es la noción de eterno retorno de lo mismo, que plantea una circularidad a nivel temporal. Para aproximarse a tal idea en el pensamiento nietzscheano, ver Nietzsche (2001) § 341.

En segundo lugar, el sentido histórico anticuario es aquél en el cual el pasado es recordado en términos de lo que debe venerarse. El hombre que actúa de tal manera conserva lo caduco del pasado y busca preservar las condiciones que dieron lugar a lo ya vetusto. Según Nietzsche, su perspectiva es reducida y por tanto no dimensiona más que incorrectamente los fenómenos a su alrededor. Esto implica que todo lo viejo cobra una relevancia desmedida en detrimento de todo lo nuevo. Mas lo anterior no significa que los acontecimientos pasados sean recordados con vitalidad, muy por el contrario, son momificados. Por último, la historia crítica niega al pasado. Destruye sus antecedentes a fuerza de un juicio injusto e inapelable, del cual éste termina condenado. A pesar de que el hombre necesite del olvido para liberarse del pasado, este sentido histórico extrema tal impulso procurando eliminar por completo lo que precede al hombre. De esta forma, se pretende instaurar peligrosamente una segunda naturaleza que cree un nuevo pasado *a posteriori*, desconociendo que ella volverá a convertirse en algún momento en primera naturaleza.

En suma, a estos tres modos de abordar el pasado le son propias características de un sentido histórico que Nietzsche busca rechazar. Las denuncias sobre usos del pasado aferradas a un sentido unívoco, que podría materializarse en la historia monumental, anticuaria o crítica, se topan con la trampa del sentido. Estas eluden la cuestión de lo ahistórico, es decir, de la vitalidad de un presente que dé lugar a lo novedoso. El pasaje de lo histórico a lo ahistórico evitaría un vano cambio que implique el pasaje de un determinado sentido histórico a otro, en tanto que propone una nueva forma de aproximarse a la historia.

III. Conocimiento e historia

El segundo problema con el que las denuncias sobre los usos del pasado choca es el del conocimiento. La afirmación de que el pasado es usado y por ende manipulado parece no poder más que basarse en la posibilidad de acceder a una imagen nítida de él, no afectada por el investigador. Pero ¿cómo suscribir a tal presupuesto sin anular al sujeto que se aproxima al pasado con vistas de analizarlo? Nietzsche provee una vía alternativa para pensar este problema, no porque fortalezca una noción de un sujeto autotransparente y soberano de sí mismo¹⁸, sino porque resignifica el impacto

¹⁸ Dicho aspecto se revela en muchos escritos de Nietzsche, entre ellos, en *Jenseit von Gut und Böse*, donde el pensador arremete contra la filosofía cartesiana: "(...) no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que esos supersticiosos [los lógicos] confiesan a disgusto, -a saber, que un pensamiento

que en el campo de la historia tiene la idea de interpretación. En textos como *Die fröhliche Wissenschaft* y los escritos póstumos, Nietzsche afirma un perspectivismo que configura una definición de la interpretación hartamente particular por moverse de los cánones con los que hasta el momento se había planteado la cuestión.

Recordemos que el historicismo estuvo durante muchos años influenciado por una fuerte impronta positivista que buscaba conducirse por medio de precauciones metodológicas que mantengan al historiador en un rango de análisis objetivo. La fórmula lanzada por Ranke que señalaba la necesidad de conocer los hechos *wie es eigentlich gewesen ist* (tal como realmente sucedieron) marcó sin dudas el rumbo de numerosas investigaciones¹⁹. Así, quien se acercara a la historia debía desprenderse de sus preferencias ideológicas y prejuicios para no contaminar su terreno de estudio. Nietzsche dirá que si la tarea del historiador se circunscribiera a lo anterior, entonces no tendría más mérito que el de recoger datos de la experiencia al alcance de cualquiera. Tal réplica apunta también contra la separación sujeto-objeto que niega criterios y valores que dan inicio a las investigaciones científicas. De modo que, de acuerdo al pensamiento de Nietzsche, el conocimiento no tendrá como meta reflejar los fenómenos que se quieren indagar.

El célebre *dictum* “No hay hechos, solo interpretaciones” sugiere la inviabilidad del acceso a los hechos de forma pura²⁰. De ello se desprende por un lado, que no es posible analizar los acontecimientos con la pretensión de que éstos sean leídos unívocamente, sino que por el contrario, habrá que partir de que se encuentran sujetos a diversas perspectivas de análisis. Por otra parte, asegurar que la humanidad está en un momento privilegiado para el análisis de los hechos y que se cuenta con un método superior que vuelve a los científicos capaces de escribir el epílogo de la historia universal, derivaría en la neutralidad de los relatos históricos. En palabras de Nietzsche: “La Historia, pensada como ciencia pura y convertida en soberana, sería

viene cuando “él” quiere, y no cuando “yo” quiero; de modo que es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado piensa” (Nietzsche, 1983: 38).

19 Daniel Villaba (cfr. § 1) ofrece una esclarecedora reflexión en torno a las transformaciones metodológicas que ha atravesado la historiografía.

20 Es importante tener en cuenta que esta inviabilidad no solo se explica por la imposibilidad de conocer los hechos de forma pura, sino además por la existencia misma de ellos. El distanciamiento de Nietzsche con respecto a *la cosa en sí* se vislumbra a lo largo de su obra. Sobre este aspecto y su reivindicación del perspectivismo, ver Gentili (2009).

para la humanidad una especie de conclusión de la vida, un ajuste final de cuentas” (Nietzsche, 2003: 51).

Lo anterior implica que si bien luego de la muerte de Dios²¹ el sujeto no puede contar ya con verdades últimas, sí puede interpretar. De esto se deriva la importancia de la negación nietzscheana de una única verdad y la relativización entre la verdad y la mentira. En este sentido, la noción de *Erfindung* (invención) se diferencia conceptualmente del de *Ursprung* (origen)²². Nietzsche se expresa sobre este tema, quitándole validez trascendental a la idea de verdad. En *Wahrheit und Lüge im Außer-moralische Sinne* dice:

En algún apartado rincón del universo centellante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”; pero a fin de cuentas, sólo un minuto (Nietzsche, 1996: 17).

El conocimiento no sería por ende el resultado de una indagación científica que derive en el descubrimiento de una verdad sagrada, sino más bien el de una invención azarosa. Se trataría de una necesidad de la vida gregaria, que obliga al hombre a establecer una suerte de “tratado de paz” mediante el cual se fije la verdad. De modo que se establece una distinción mediada por la designación de las cosas, que desde ese momento, separa la verdad de la mentira. Así, las palabras nada tienen que ver con la esencia de las cosas, sino más precisamente, con la necesidad del olvido de la igualación de aquello que no es igual. Mas luego de un tiempo, esas metáforas que fueron situadas arbitrariamente, se vuelven obligatorias y necesarias. Esta es la condición por la cual el hombre se hace de un sentimiento de verdad. La ciencia toma estos conceptos, los amplía e institucionaliza.

En suma, la trampa del conocimiento histórico con la que tropieza la denuncia de los usos del pasado revela un doble descuido. En primer lugar, respecto a la confianza a una verdad última, y en segundo lugar, en relación a la posición del sujeto. Por una parte, Nietzsche muestra que entre el objetivismo hegeliano y el relativismo, puede señalarse un acto creativo y al mismo tiempo crítico, en el que no exista una direccionalidad que guíe a un punto final donde se encuentre el conocimiento. Por otra parte, el sujeto se revela como implicado en el proceso de conocimiento y a su vez transformado por él.

²¹ Para conocer el detalle el desarrollo que este concepto, ver Nietzsche (2001) *Die Fröhliche Wissenschaft*. En particular, su despliegue en §125.

²² Sobre esta distinción y otras en relación al conocimiento, se expresa Foucault (1969 y 1996).

IV. Memoria y olvido

En la exclusión entre memoria y olvido se manifiesta la tercera y última trampa en que nos detendremos. En repetidas oportunidades las acusaciones sobre los usos del pasado sugieren que los gobiernos eligen qué recordar y qué olvidar. Un ejemplo muy corriente para el caso argentino es el de los juicios a los ex represores de la última dictadura militar: se dice que se recuerda el terrorismo de Estado, pero que se olvida el hecho de que muchos de los desaparecidos estaban involucrados en actividades guerrilleras. No es necesario entrar en detalles sobre la gravedad de los crímenes de lesa humanidad llevados adelante por los perpetradores ni reponer el contexto histórico para observar en dicho análisis un esquema excluyente, donde memoria y olvido parecerían no poder convivir. Según dicho razonamiento, donde hay memoria, no hay olvido y viceversa. Paradójicamente, este tipo de representaciones también suele aparecer cuando se incurre en una defensa absoluta de la memoria, asociada a un deber moral y un ataque determinante hacia el olvido, vinculado a la impunidad y el silencio.

En este contexto se vuelve pertinente recurrir nuevamente al trabajo de Nietzsche. En la segunda de las intempestivas, este tema se aborda en principio, con la reivindicación del olvido ante la sobresaturación histórica²³. Dicho exceso de historia es descripto a partir de cinco consecuencias. En primer lugar, éste produce un marcado contraste entre interioridad y exterioridad que tiene graves efectos sobre la personalidad de los hombres. Sin confianza en sí mismos, estos pierden su libertad y no arriesgan acción alguna que dé lugar a un acontecimiento que sobresalga de lo universal. Luego, impulsa a los pueblos a creer poseer un sentido de la justicia superior a otras épocas. Este ser temeroso se calza una máscara y representa con ella un papel que le permite moverse dentro de límites perfectamente delimitados de la "objetividad" de su época. Tercero, se ven trastornados los impulsos de las sociedades. Estas se guían por un ánimo destructivo que pierde de vista ilusiones vitales. En cuarto lugar, aumentan las posibilidades de que los pueblos crean estar en la vejez de la humanidad. Así, la moribunda humanidad se juzga con la potestad de establecer un juicio final. Finalmente, aparece el cinismo como una peligrosa actitud que paraliza las fuerzas vitales. El camino para evadir la canosidad desde la infancia que

²³ Hay muchos escritores que se han pronunciado sobre el valor del olvido: Weinrich (1999), Todorov (2000) y Renan (2010). Este último destaca la intervención del olvido en relación a la conformación de la nación, para que los ciudadanos deben compartir una serie de aspectos y también olvidar ciertos acontecimientos.

Nietzsche propone, requiere oponerse a un sentido histórico propio de una actitud cínica que justifica cualquier acontecimiento histórico defendiendo su necesidad.

Frente a este contexto, el olvido se presenta como aquel que posibilita una liberación creativa. Ya en las primeras líneas de *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, el escritor relata la situación de un pastor que observa con cierta envidia el comportamiento de su ganado, que vive en su inmediatez:

Así el hombre pregunta al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y únicamente me miras? El animal quiere responderle y decirle: “esto pasa porque siempre olvido lo que quisiera decir”. Entonces, también se olvidó de esta respuesta y calló, de modo que el hombre se quedó asombrado (Nietzsche, 2003: 40).

El hombre, al contrario de la bestia, que vive ahistóricamente, depende del pasado. Pronto el niño que juega y disfruta de su inconsciencia aprende la palabra “fue”, que quedará sellada en su forma de vida hasta el día de su muerte. En este sentido, el olvido es aquel capaz de aportar dicha en la vida del hombre. Una persona desprovista de esta fuerza estaría condenada a abandonar su existencia, puesto que tal situación resultaría tan agobiante como vivir en una vigilia constante.

No existe sin embargo en estas afirmaciones un alegato en favor de la amnesia. Por el contrario, se trata de explorar tensiones entre memoria y olvido. Estas últimas se determinarían a través de una *plastische Kraft* (fuerza plástica) que posibilita tanto a los hombres como a los pueblos asimilar el pasado en favor de su existencia. Se crearía de este modo un horizonte productivo que lograría sanar las heridas de tiempos anteriores en vistas de generar oportunidades para el futuro; de ello se sigue que tanto lo histórico como lo ahistórico son necesarios para el desarrollo de una existencia sana y jovial. De allí que el *memento vivere* nietzscheano se oponga al *memento mori* hegeliano, puesto que en su base reside el carácter formativo de la historia, negado por el historicismo. El olvido posibilita así, correrse de la ceguera obstinada con la cual el historicismo se conduce y cuya consecuencia es la imposibilidad de transformar vitalmente el presente. La fuerza plástica permite un conocimiento del pasado que no nos desarraigue ni tampoco nos condene a él.

Ahora bien, configurar una relación con el pasado que se encuentre en un *entre* en medio de recuerdos y olvidos no implica utilizar en tanto recurso técnico la historia. De hecho Nietzsche se expresa claramente en contra del historicista que vaga como un turista en el pasado para tomar de él únicamente lo que le es útil. Se trata más bien de desviarse del rumbo que indica la marcha dialéctica de la historia universal, priorizando la vitalidad del presente. Aquellos que depositan todas sus esperanzas y

expectativas en el futuro desmerecen el tiempo presente a la espera del despliegue de un proceso espurio. En este contexto, el olvido combate la sobresaturación histórica de la que la cultura alemana contemporánea a Nietzsche es víctima.

Volviendo sobre el recorrido de este último punto, vemos que quienes imputan a los usos del pasado por olvidar y mantener en la memoria de forma excluyente ciertos acontecimientos históricos, omiten la posibilidad de dar con horizontes en que memoria y olvido convivan. En este contexto, la *fuerza plástica* nos permite alejarnos de la sobresaturación histórica propuesta por el historicismo, sin negar la herencia del pasado.

V. Palabras finales

Recapitulando los elementos transitados hasta aquí, estamos en condiciones de afirmar que las denuncias de los usos del pasado caen en tres trampas que a su vez son producto de tres elisiones. La primera es la del sentido, que omite lo ahistórico, la segunda es la del conocimiento que evade la importancia de la interpretación y, por último, tenemos la trampa de la exclusión, que prescinde de las diversas articulaciones que pueden producirse entre memoria y olvido. De modo que dichos elementos pondrían de manifiesto la debilidad tanto de las acusaciones como de la connotación negativa que le otorgan a los usos del pasado.

Mas no sortearemos dichas trampas ni guiándonos por un sentido histórico al que le preguntemos cómo sentir y que venere lo antiguo solo por el hecho de haber pasado, ni reuniendo acontecimientos históricos como una colección de efectos en sí. Tampoco lo conseguiremos si nos mantenemos a la espera de una meta futura que pierda de vista la importancia del presente y socave lo vivo evocando una unidad de los hechos que pronto se revele como una plenitud objetiva. La historia debe ser escrita por el contrario desde el presente. Este nos indicará a los que queramos leerla como “arquitectos del futuro”, qué y cómo recordar. El impulso constructivo es harto relevante a la hora de dar lugar a una historia al servicio de la vida y no una vida al servicio de la historia. Este intento debe hacerse “con el fin de actuar contra y por encima de nuestro tiempo en favor, eso espero, de un tiempo futuro” (Nietzsche, 2003: 39). Ahora bien ¿es posible definir *a priori* qué elementos del pasado deberíamos retener? ¿Existen acontecimientos históricos que por su fuerza nos obliguen a mantenerlos en la historia? La respuesta de Nietzsche parecería ser negativa, ya que niega todo tipo de sentimiento de justicia con el que una generación pretenda imponerse a otra. Este punto nos invita a revisar tal aspecto, no por defender una

tiranía de los valores, sino por la intención de señalar dos dimensiones pertinentes a tener en cuenta en futuras investigaciones. Por un lado, más allá de la afirmación del perspectivismo y de la interpretación, si se quiere pensar la política, no hay que eludir la existencia de valores en los que se asienten los usos del pasado. Por otro lado, habrá que admitir que existe cierta ambigüedad en la noción nietzscheana de vida, que tan plegada está a la de historia, y que puede –ya se ha visto– prestarse a interpretaciones peligrosas.

Segunda sección: Conocimiento, actualidad e historia.

Historia y actualidad en el pensamiento foucaultiano

Luciano Andrés Carniglia

Introducción

Son numerosos los replanteos metodológicos que Foucault realiza en sus cursos en el Collège de France. *Subjetividad y verdad*, dictado a comienzos del año '81 pero publicado recién en 2014, no configura la excepción. En la clase del 18 de marzo realiza una interesante reformulación de una pregunta fundamental de la filosofía. Al asombro ontológico que interroga ¿por qué el ser y no la nada? deberíamos añadir un asombro epistémico cuya formulación sería: “¿Por qué hay además de lo real, lo verdadero? ¿qué es este suplemento del cual lo real nunca puede dar cuenta, este suplemento de verdad de la realidad del mundo?” (Foucault, 2014: 240).

Dos años después, en otro excursus metodológico en su curso *El gobierno de sí y de los otros*, remarcaba la necesidad de realizar una historia de las ontologías de los discursos de verdad la cual implicaría “entender éstos discursos esencialmente como prácticas; comprender la verdad a partir de juegos de veridicción y analizar toda ontología como una ficción” (Foucault, 2008: 208).

Pero si entonces no hay una pertenencia ontológica fundamental entre el discurso de verdad, de veridicción y la realidad de las cosas de las que habla, si cada juego de verdad debe comprenderse como un acontecimiento histórico singular ¿cómo entender el modo específico en que Foucault vincula en su práctica filosófica las problemáticas de la verdad y de la historia? Intentar responder a dicho interrogante quizá nos permita iluminar, desde la perspectiva foucaultiana, una de las preocupaciones centrales de esta compilación, a saber, la pregunta por los modos de aproximación y usos del pasado como, así también, su utilidad para pensar la actualidad y el presente.

Ya en una entrevista del año '80 Foucault parecía manifestar cierta incomodidad respecto del vínculo entre la verdad y la historia: “El problema de la verdad de aquello que digo es, para mí, un problema muy difícil y al mismo tiempo el problema central. Es la pregunta a la cual hasta el momento no he jamás respondido” (Foucault, 2001b:861). Y complicando algo más las cosas sostenía ya en el '77: “Me doy cuenta que no he escrito jamás otra cosa que ficciones. Sin embargo, no quiero decir que

ello esté fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de poner a trabajar la ficción en la verdad” (Foucault, 2001b:236).

I.

Intentemos dar algunas coordenadas para pensar esta problemática. Si partimos entonces de la relación entre el elemento histórico y el discurso de verdad, vemos que en el ejercicio de la historia que parecería realizar Foucault, no está en cuestión la producción de un relato más “verdadero” que el de los historiadores. Si tomamos por caso algunos de los postulados de la arqueología, ésta, centrándose en el análisis de las regularidades discursivas, buscaba no la verdad de la historia sino la historia de lo que en un determinado momento volvía posible un cierto juego de lo verdadero y lo falso. Y lo hacía en efecto desplegándose en el elemento del archivo, esto es, “el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados” (Foucault, 2002:171) situado entre la lengua y el *corpus* o, en otros términos, buscando articular por medio del análisis y el juego de diferencias entre lo efectivamente dicho y las virtualidades no expresadas los paradigmas racionales, los sistemas de inteligibilidad, los *a priori* históricos que regulan la producción de los enunciados y sus efectos de verdad en una época determinada.

Un primer elemento a resaltar es cómo esta dimensión ejemplar o paradigmática que parecería estar en juego en la invención conceptual foucaultiana permite alejar las construcciones históricas de toda pretensión explicativa. En ellas más que de explicar se trata de “mostrar”, de hacer manifiesto por medio de un singular ejercicio de composición de los “hechos” y la utilización de un lenguaje estilizado, un efecto de auto-evidencia. Esto es, manifestar una verdad que no se justifica más que por el acto de su propia enunciación. Tomemos por ejemplo *Vigilar y Castigar*. Allí el panoptismo es considerado como un modelo que organiza toda la sociedad del siglo XIX; pero también el dispositivo de la confesión y su funcionamiento en la manera en que en *La voluntad de saber* el sujeto es conducido a decir la verdad sobre sí mismo en la constitución de su sexualidad; hasta llegar al cinismo, ese esquema de conducta transhistórico que permitiría elucidar la forma en que la verdad puede manifestarse en el *bios*, en la materialidad de la vida.

No obstante la historia, tal como lo mencionábamos antes, no sólo era comprendida como la indagación arqueológica de regularidades enunciativas o la búsqueda genealógica de modelos que permitiesen su puesta en inteligibilidad. Esta práctica era caracterizada, como lo hará Foucault a propósito de la periodización

propuesta en *Las palabras y las cosas* en términos de *epistemes*, como “una pura y simple ficción, [no inventada por él sino producto] de la relación de nuestra época y de la configuración epistemológica con toda una masa de enunciados” (Foucault, 2001a:613). ¿Qué relación puede darse entonces entre estos dos términos, historia y ficción, que en principio parecerían oponerse?

II.

Ante todo, la ficción, no debe entenderse como lo contrario de la verdad. En cambio, esta constituirá un régimen de producción y transformación de la experiencia tanto del escritor como del lector. Foucault trabaja con material histórico y no con acontecimientos que estarían fuera de la historia. No se abandona la verificabilidad histórica del hecho, sino que se lo ficciona²⁴ inscribiéndolo en un sistema de inteligibilidad diferente.

Pero ¿qué significa ficcionar un hecho? Reflexionando sobre su *Historia de la locura*, nos dirá: “Sé muy bien que lo que hago es, desde un punto de vista histórico, parcial, exagerado. Quizá ignore ciertos elementos que me habrían contradicho. Pero mi libro ha tenido un efecto sobre la manera en que la gente percibe la locura. Por lo tanto [posee] una verdad en la realidad de hoy “ (Foucault, 2001b: 859). Si dejamos de lado por un momento la cuestión de la verdad, ficcionar entonces estará al servicio, en primer lugar, de la introducción de la diferencia en la historia. Para ello, es condición necesaria poder ver de un modo distinto incluso aquello más próximo a nosotros mismos. Este acto a un tiempo de distanciamiento y transfiguración es posible justamente gracias a la sobredeterminación de la reconstrucción histórica por un conocimiento ficcional (Paltrinieri, 2013). En un hermoso pasaje del artículo publicado en 1984 “¿Qué es la ilustración?”, sobre el cual volveremos más adelante, Foucault lo ilustra del siguiente modo a propósito de la interpretación que Baudelaire hacía del dibujante Constantin Guys.

Lo que lo hace para Baudelaire el pintor moderno por excelencia es que en el momento en que el mundo entero duerme él se pone a trabajar y lo transfigura. Transfiguración que no es anulación de lo real, sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad; las cosas ‘naturales’ se vuelven allí ‘más que naturales’, las cosas ‘bellas’ ‘más que bellas’ y las cosas singulares parecen dotadas de una vida entusiasta como el alma del autor (Foucault, 2001b:1389).

²⁴ Incorporamos aquí el término “ficcionar” para traducir el neologismo utilizado por Foucault “fictionner” en el original francés.

III.

De este modo, si retomamos ahora la cuestión de la verdad, el libro no podría ser simplemente una novela, hará falta que aquello que se afirme pueda ser verdadero en términos de su verificabilidad. No obstante, “lo esencial no se encuentra en la serie de sus constataciones verdaderas o históricamente verificables, sino más bien en la experiencia que el libro permite realizar” (Foucault, 2001b:864). Es decir, la verdad es siempre del orden del efecto, de lo acontecimental. Hacer la prueba de lo real significa generar justamente efectos en dicha realidad. “Una experiencia es siempre una ficción; algo que nos fabricamos a nosotros mismos, que no existe antes y que existirá después” (Ibid: 864). Es decir, “‘ficcionalamos’ la historia a partir de una realidad política que la vuelve verdadera; ‘ficcionalamos’ una política que no existe aún en base a una verdad histórica” (Foucault, 2001b:236).

Así esta ficción-experiencia puede construirse y constituirse como la oportunidad del distanciamiento crítico. La puesta en funcionamiento de la ficción *en* la historia, su comprensión en términos de experiencia, de experimentación nos remite entonces al desplazamiento necesario que posibilita el abordaje del propio presente como problema²⁵.

No obstante, mientras que figuras como la del panóptico permitían, casi por un efecto de desvío, iluminar el presente desde el cual eran formuladas, *La Arqueología* nos advertía, apenas unos años antes de *Vigilar y Castigar* sobre el hecho de que el archivo era indescriptible en su actualidad dado que era precisamente en el interior de sus reglas desde donde hablábamos (Foucault, 2002). Con los textos sobre la ilustración en cambio, principalmente con las dos reformulaciones sucesivas de los años ‘83 y ‘84, la atención otorgada al presente deja de ser solamente un efecto inducido por la diferencia y discontinuidad que la investigación permitía introducir en la historia. Tal como sostiene Judith Revel (2014):

Lo que ahora está en cuestión [en relación con la búsqueda de la diferencia] es hacerla pasar no sólo entre lo que ha sido y lo que es, sino entre nuestro presente y lo que éste podría ser mañana. La discontinuidad no es tanto aquello que tenemos que reconocer una vez acaecida sino lo que podemos contribuir a construir en el interior mismo de nuestra propia [actualidad] (287).

IV.

25 Véase el apartado de Daniela Losiggio en este documento (Cfr. § 6).

Quisiera entonces centrarme brevemente sobre este problema de la actualidad y sus implicancias para la práctica histórico-filosófica. Para ello, tal como ya se ha visto, la referencia al texto de 1984, “¿Qué es la ilustración?”, resulta ineludible. Pues, se recordará, este se abre con la doble interrogación por “¿Quién soy yo hoy?” o “¿Cuál es el campo actual de una experiencia posible?”. Allí Foucault ve cómo Kant condensa en su artículo sobre la *Aufklärung*, una toma de conciencia, una experiencia fundamental de la filosofía occidental ya implícita en la parresía griega y vinculada profundamente con la práctica filosófica.

En efecto, el texto se articula en torno a “la pregunta [que] apunta a lo que es el presente (...) a la determinación de cierto elemento del presente que se trata de reconocer (...) ¿Qué es lo que en el presente le da sentido actualmente a una reflexión filosófica?” (Foucault, 2001a:69). Y, al mismo tiempo, se busca mostrar cómo el filósofo, el pensador, está implicado, forma parte él mismo de ese presente sobre el cual reflexiona. “En resumen [sostendrá Foucault] me parece que se ve aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que habla de ello” (Foucault, 2001a:69) y desarrolla una “reflexión sobre el hoy como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular” (Foucault, 2001b:1387).

En la reflexión entonces el presente revela un espesor inusitado frente a interpretaciones que ven en él la marca fugaz o el pasaje instantáneo entre un antes y un después. Si recordamos la referencia que Foucault realiza a la actitud de modernidad propia de autores como Baudelaire, ésta consistía no meramente en aceptar la ruptura que ella implicaba de la tradición, sino en adoptar una determinada actitud respecto de ello, esto es, en “reconquistar algo eterno que no [estaría] más allá del instante presente, ni detrás de él, sino *en él*²⁶” (Foucault, 1997:95)

Pero aquí se abre un primer aspecto algo paradójico de la interpretación. Pues, en efecto, dicho elemento parecería no poder encontrarse en el presente como algo que pudiese constituirse temáticamente en fin o meta del discurso filosófico concediéndole a éste la certidumbre y seguridad de un objeto propio debidamente delimitado. Por el contrario, el interés de Foucault por lo que Kant retenía de la Revolución no consistía en nada que tuviese que ver con su contenido concreto y objetivable, éste carecía de importancia. En cambio, ésta valía en tanto su existencia “testimoniaba una virtualidad permanente” incapaz de ser olvidada y que se ma-

26 La cursiva me pertenece.

nifestaba en el entusiasmo por la revolución constituyendo “para la historia futura una garantía de la continuidad misma de la marcha hacia el progreso” (Foucault, 1997:80). La actualidad entonces será entendida en términos de una actitud. Un *ethos* crítico que puede ser traducido en una práctica concreta.

V.

Me gustaría extraer de aquí, operando sobre la interpretación que Foucault monta sobre el texto de Kant, algunos elementos para pensar la práctica del discurso histórico-filosófico en su dimensión de actualidad.

En primer lugar, en cuanto a su temporalidad, creo que este texto, nos permite articular una idea de actualidad en la que ésta es entendida como una modalidad acontecimental de aprehensión del presente. Esto es, como una modalidad discursiva propia de la práctica filosófica, por la cual el presente deja de ser abordado como un dato cifrable en una cronología, como un punto de referencia en una totalidad pasada o como el signo de un acontecimiento futuro, permitiéndonos revelar en él una virtualidad²⁷.

En segundo lugar en relación con su objeto y su estatuto discursivo, dicho discurso en la dimensión de su actualidad, reniega de toda fuga metalingüística afirmando lo que con Balibar podríamos denominar una “inmanencia en exterioridad” (Balibar, 2007:159). Pues lo relevante no es el carácter filosófico originario de su objeto, sino el devenir filosóficas de las cuestiones teóricas y prácticas en el desplazamiento constante y en la dinámica de una interrogación por la cual el discurso

se esfuerza por encontrar en lo no filosófico la condición de la filosofía y lograr, tanto mediante una invención categorial como por medio de un giro específico de escritura, hacerlo reconocible como aquello que es nuevo en filosofía y para la filosofía (Ibid:159).

Finalmente, el despliegue de la filosofía en su dimensión de actualidad descompone su propio presente en la forma de una interrogación por su lugar, su sentido y las formas de acción que en él anidan como posibles. Para aclarar algo más este ám-

²⁷ El presente es siempre más que sí mismo, por lo tanto siempre difiere respecto de sí. Pero esta diferencia se esconde frente al primado del dato. La virtualidad es esa latencia que no es ni pasada ni futura sino contemporánea al presente.

bito que inaugura podríamos sugerir que dicho espacio se constituye como un campo de experimentación posible para un sujeto situado en el marco de un “nosotros”, de modo tal que se inviste al mismo tiempo un ámbito para la experimentación del sí mismo y la transformación o la introducción de la novedad en la dimensión de lo colectivo, esto es, para la práctica política.

Querría retomar para terminar la voz del propio Foucault en un fragmento que creo condensa ejemplarmente el nudo complejo entre historia, ficción y verdad y su atravesamiento por esta práctica de la actualidad a la que intentábamos hacer referencia:

Pero permítame formular esta idea de otro modo. Yo escribí un libro sobre las prisiones. Intenté poner en evidencia ciertas tendencias dentro de la historia de la prisión. ‘Una única tendencia’, podrán reprocharme. ‘Entonces, eso que usted dice no es completamente verdadero’. Pero, hace dos años en Francia, hubo cierta agitación en varias prisiones, los detenidos se rebelaron. En dos de estas prisiones, los prisioneros leían mis libros. Desde sus celdas, algunos detenidos gritaban el texto a sus compañeros. Sé que lo que quiero decir es pretencioso, pero esa es una prueba de verdad, de verdad política, tangible, una verdad que ha comenzado una vez que el libro ha sido escrito. Espero que la verdad de mis libros esté en el porvenir (Foucault, 2001b:859-860).

“Y es que también los malentendidos hacen la historia”

Crítica de la historia y crítica del conocimiento en Louis Althusser

Fernando Cocimano

Introducción

La querella en torno al concepto de historia constituye uno de los puntos más altos de la apuesta teórica de Althusser. Marx, dirá el filósofo francés, abre el continente historia. Sin embargo, la fundación de una ciencia de la historia por Marx, nos dice Althusser, no sólo significa una revolución en los modos de conceptualizar la historia, sino que también supone una transformación radical en las formas de pensar la práctica teórica²⁸. Esto sugiere que, para Althusser, hay un vínculo entre la representación del tiempo histórico y la representación del conocimiento. Marx consiguió trazar un nuevo tipo de lectura gracias a una nueva teoría de la historia. La crítica a lo que Althusser llamó “modo religioso de lectura”, contenido en el *Saber Absoluto* hegeliano, señala la necesidad de producir un modo de lectura crítica diferente. El concepto de historia y la polémica althusseriana contra el historicismo marcan el ritmo de esta crítica. Será este vínculo entre teoría e historia, entre un modo de lectura y un modo de pensar la historia, lo que intentaremos explorar en este trabajo. El camino que seguiremos será el de revisar la crítica de Althusser a Hegel para pensar el problema de la “ideología del conocimiento”, indisolublemente ligado a una determinada concepción de la historia y de la totalidad social.

II. Ontología del presente y contemporaneidad del tiempo: el tiempo histórico hegeliano

La peculiaridad de la filosofía de Hegel es haber reunido todas las evidencias que la experiencia da sobre el tiempo y la historia (Althusser, 2010a: 106). El concepto de tiempo histórico de Hegel –tal como está desarrollado en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*– reúne dos categorías centrales de su filosofía: la categoría de esencia que se despliega en la historia y la categoría de esencia de la totalidad social. En términos althusserianos, esas dos esencias se traducen en la continuidad homogénea del tiempo y la contemporaneidad del tiempo o categoría del presente

²⁸ A propósito de la crítica del conocimiento y su relación con el concepto de historia y de totalidad social en la obra de Althusser, ver Catanzaro (2003) y Gainza (2011).

histórico. De estas dos, la más importante, dice Althusser, es la segunda, aquella que nos va a entregar “el pensamiento más profundo de Hegel”.

Esa característica del tiempo histórico hegeliano permite algo que para Althusser es el instrumento maestro de Hegel, que es lo que él llama hacer, en cualquier momento y lugar, un “corte de esencia” (Althusser, 2010a: 104). Un corte de esencia, un corte *esencial*, cuyo efecto es la *coexistencia* de las dimensiones o prácticas que conforman una totalidad social. Es decir, a cada corte en el tiempo le va a corresponder un tiempo de la técnica, un tiempo de las leyes, un tiempo de la política, un tiempo de la filosofía, un tiempo del arte. Y es un efecto estructural de esta teoría que presupone que se pueden hacer estos cortes de esencia, el que se hagan coexistir a estas dimensiones bajo el concepto de *contemporaneidad* o *copresencia*, que es la clave de la filosofía de la historia de Hegel.

El corte de esencia lo que hace es presuponer la coexistencia o *copresencia* de las distintas temporalidades de las prácticas que configuran una totalidad social. Copresencia que indica que hay un mismo presente que comparten la filosofía, la política, las leyes, el arte. Por eso la filosofía de la historia de Hegel trabaja con un concepto de tiempo histórico donde *la dominante* es el presente. En Hegel hay una *predominancia estructural* del presente, que pone de relieve esta capacidad de hacer coexistir bajo una misma unidad temporal a múltiples dimensiones, donde lo que se sustrae es la dimensión del pasado y del futuro. La continuidad homogénea del tiempo se funda, precisamente, en la sucesión continua de esos horizontes contemporáneos a sí, donde el pasado no es más que “la memoria de sí” de este presente, y el futuro no es más que la proyección de sí del presente absoluto. “Todo pasado –escribe Althusser– es digerible porque ya ha sido digerido de antemano” (Althusser, 1968: 95). El pasado, bajo este esquema, no es sino la “memoria de sí” de este presente. Es decir, el pasado no es un verdadero otro, sino la anticipación de sí del presente, y algo que se *continúa* en el presente. Por eso es digerible, porque estructuralmente estaba pensado de un modo que no podía plantear ningún obstáculo al presente. Por ello es que puede postular al presente como pleno y contemporáneo a sí. Dentro de esta esencia hegeliana, donde lo que domina es el presente, para Althusser lo que va a primar es una concepción de la totalidad social “expresiva” (Althusser, 1968: 168).

La totalidad social hegeliana está organizada en torno a un cierto principio, entendido como un principio no-complejo, simple y espiritual, que se manifiesta como la verdad de una multiplicidad de fenómenos singulares. Esa esencia espiritual no-compleja se expresa en una multiplicidad de hechos aparentemente diversos. Sin

duda, dice Althusser, hay muchas diferencias concretas en la totalidad hegeliana: la familia, la sociedad civil, el Estado, etc. Pero estas diferencias son negadas ni bien han sido afirmadas, puesto que se las comprende como manifestaciones de una misma esencia o como expresiones de un principio interno simple que se anuncia en ellas y las dota de sentido. Esas diferencias son negadas en tanto son susceptibles de ser reconducidas a un mismo principio simple que las explicaría. La diferencia, lo múltiple, solo aparecen como fenómeno de la esencia simple, originaria. Motivo por el cual la totalidad hegeliana solo puede tener una complejidad aparente y derivada, que funciona reduciendo las diferencias a fenómenos de una esencia simple. Un ejemplo de lo que Althusser llama la presencia en cada una de las dimensiones de la totalidad social de un mismo principio interno simple es la idea de “persona abstracta”. El principio de persona abstracta para Hegel comienza en la historia de Roma. De algún modo, señala Althusser, podríamos reducir toda la historia de Roma al devenir de la idea de persona abstracta. Dicho principio, –y este es el elemento central de la totalidad social hegeliana– se *expresa* en cada una de estas dimensiones. Es decir, el principio de la persona abstracta se *manifiesta* teóricamente en la filosofía romana, en el derecho romano, en la moralidad romana, etc. Ese principio se va expresando en todas las dimensiones de la totalidad social. Es esa expresividad del principio la que permite la homogeneidad y la contemporaneidad entre las prácticas que constituyen una formación social.

Ahora bien, para Hegel ningún principio es idéntico a sí mismo. Es esa contradicción en el principio la que para Hegel es el auténtico motor de la historia. Hay historia porque los principios que organizan a las sociedades se han mostrado como contradictorios. Entonces, por supuesto que Hegel es el filósofo de la contradicción, pero Althusser agrega: de la “contradicción simple” (Althusser, 1968: 82). Simple, puesto que este principio alude al origen como lo simple o a la simplicidad del origen. La dialéctica hegeliana es, pese a su aparente complejidad –dice Althusser–, el desarrollo enajenado de una unidad simple. El principio, la esencia, se expresa dividiéndose, a partir de múltiples oposiciones, de infinitos desgarramientos y escisiones, que es lo que Hegel llamó el “trabajo de lo negativo”. Pero esa esencia es, pese a todo ello, siempre la misma, nunca es verdaderamente *afectada* por algo distinto de ella. Y allí reside el escamoteo de las diferencias que el texto hegeliano no deja de proclamar. Como si dijéramos, esta esencia que se despliega de formas siempre diferentes y atraviesa las más diversas peripecias, desgarramientos y divisiones, siempre puede –y este es el presupuesto radical de la dialéctica hegeliana– reconducir todo

ese movimiento a la *interioridad* del sujeto, al restablecimiento de la identidad originaria. Por lo tanto, esas diferencias son escamoteadas al mismo tiempo que son anunciadas, puesto que no son más que la expresión o manifestación de una misma esencia que las contiene. Y es lo que permite la reducción de la diversidad y multiplicidad de una sociedad histórica al principio de la contradicción simple.

Esta representación de la totalidad social, dice Althusser, es la que subyace a la lectura religiosa de la historia. Ahora bien, ¿A qué se refiere Althusser con “lectura religiosa”? ¿Cuál es la relación entre este tipo de lectura y el historicismo?

III. Historicismo: la lectura religiosa de la historia

El historicismo supone un modo de conceptualizar la historia, pero –y esto es lo que quiere destacar Althusser– el historicismo también alude a un modo de pensar la práctica teórica, es decir, encierra toda una concepción respecto a la relación entre la historia y la teoría, entre el concepto y lo real. Y lo que le interesa discutir a Althusser es si ese historicismo está presente o no en la obra de Marx. No vale la pena, dice Althusser, discutir si el joven Marx es historicista o no. Esos textos hablan la voz del historicismo. Lo que está en cuestión aquí es si el Marx “maduro” sigue preso de la ilusión historicista. Para ello Althusser va a recorrer la *Introducción a la Crítica de la Economía Política* y *El Capital*, para intentar explorar si en esos tramos de su obra esta problemática historicista desaparece o mengua en su capacidad de producir efectos o si Marx produjo una ruptura radical con el historicismo.

Y allí Althusser encuentra que en esos textos “maduros” –sobre todo en la *Introducción*– el historicismo persiste, insiste en la textura conceptual de Marx. La consigna que muestra esto muy claramente es aquella de Marx que señala que “la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono” (Althusser, 2010a: 137). En el mono lo que hay son signos de las propiedades del hombre, pero en el mono no está el significado pleno del hombre. En el mono hay un cierto juego de anticipaciones opacas de lo que va a ser la esencia del hombre. Las formas precapitalistas son signos también, toda su significación recién va a aparecer con las formas capitalistas. Es la economía burguesa la que nos da la clave de la economía antigua. En el mismo sentido, los griegos producían e intercambiaban mercancías y se les aparecía la pregunta de qué es lo que permite que productos que son desde el punto de vista fenomenológico completamente distintos sean intercambiados como idénticos o iguales en relación a algo. Y la respuesta de Marx no tarda en llegar: Aristóteles fue genial en hacer esta pregunta pero no la pudo descifrar. Esa misma pregunta luego reaparece

en la temprana modernidad y tampoco la pueden descifrar. Recién con el desarrollo de las formas de producción capitalistas se puede descifrar. Es decir, es el *presente* del capitalismo el que ha producido su propio concepto, su propia interpretación.

De algún modo, se podría señalar que lo que está proponiendo Marx en la *Introducción* son momentos al estilo de los momentos del *Saber Absoluto* hegeliano. Es decir, momentos en los cuales el conocimiento coincide con la conciencia de sí de su época, con el devenir de la sustancia histórica. Y aquí no habría que perder de vista lo esencial, y es que la sustancia de algún modo *preexistió* siempre al conocimiento sobre esa sustancia. Marx es muy enfático en ello: ya en las formas de producción antiguas la sustancia del valor es el trabajo. Allí la sustancia ya está presente, solo que lo que no hay allí es la autoconciencia sobre esa sustancia, y no la hay no por algún límite subjetivo, sino que no la hay por la *inmadurez* del desarrollo de la sustancia. Ahora bien, ¿qué nos dice esta lectura historicista de la historia sobre el lugar de la teoría, de la práctica teórica? O mejor ¿qué tipo de lectura crítica arroja este modo de conceptualizar la historia? Es aquí que debemos detenernos en eso que Althusser llamará “el mito religioso de la lectura”.

El mito religioso de la lectura o el mito del conocimiento como visión es la forma más poderosa de la ideología del conocimiento. Dicha ideología del conocimiento, Althusser la llama “empirista” (Althusser, 2010a: 40). No obstante, no habría que perder de vista que lo que Althusser entiende por empirismo es la casi totalidad de las formas de conocimiento que ha dado la historia occidental, a tal punto que llega hasta su aparente adversario: el idealismo. ¡Hegel es un empirista!, nos dirá Althusser en el momento clímax de su argumentación. Ahora bien, ¿cómo comprender esta frase? ¿Es un mero arrebató polémico de Althusser? ¿Cuáles son las afinidades secretas entre el modo de conocimiento idealista y el empirista? Lo que ambos modos de conocimiento comparten es el postulado de una “continuidad de esencia”. La continuidad entre lo real y el concepto de lo real. Cuando la lectura historicista plantea al conocimiento como una capacidad de *visión* de aquello que la historia ha sacado a la luz, supone que el desarrollo de esos mismos acontecimientos históricos le habría permitido a Marx encontrar en la realidad y “a libro abierto” el concepto de lo real que era todavía invisible para Aristóteles y para los economistas clásicos. Es decir, la lectura “historicista-idealista-empirista” supone que el concepto de lo real es algo que se encuentra en la realidad, que está contenido en ella, como su *núcleo* oculto. Y la práctica teórica tan solo debería rasgar un poco el velo, la apariencia, para que ese núcleo salga a la luz. Y en el caso de Marx ni siquiera, porque dicho núcleo parecería

haber llegado a la superficie misma. Ni siquiera habría que rasgar mucho.

De este modo, crítica alude aquí a un “correr” el velo de la apariencia para que la esencia se *manifieste* en todo su esplendor. O lo que es lo mismo: es un conocimiento que *lee* en la apariencia la *manifestación* de una esencia, en el texto la *manifestación* de una *voz*. La apariencia no sería más que un derivado, un resto del que podríamos prescindir. En otras palabras, lo que hay aquí es una relación de plena *continuidad* entre lo real y el concepto de lo real, y entre la historia y la práctica teórica, donde el conocimiento no es más que un *ver* aquello que la historia ha sacado a la luz. Esta dimensión *expresiva* del conocimiento, que hace del conocimiento un mero *reconocimiento* de aquello que la historia ha sacado a la luz, nada tiene que ver con lo que Althusser entiende por conocimiento. El conocimiento, la práctica teórica –en el sentido althusseriano–, *produce* conceptos. Es decir, la práctica teórica supone una *transformación* de aquello que conoce. Inscribe una *fractura* entre lo real y el concepto de lo real, entre la práctica teórica y la conciencia de sí de la época. Los conceptos, por lo tanto, no se esconden en los hechos. “El concepto de azúcar no es azucarado”, le gustaba decir a Althusser siguiendo a Spinoza. Esta dimensión del conocimiento radicalmente “no identitaria” pone en crisis la concepción expresiva del conocimiento, que identifica lo real y el concepto de lo real. Sin embargo, esta concepción compleja de la práctica teórica sólo es pensable al interior de un concepto de tiempo histórico y de totalidad social que haga lugar a la especificidad y a la “autonomía relativa” de las prácticas.

IV. Sobredeterminación y lectura sintomática

Frente a la totalidad expresiva hegeliana, lo que Marx viene a mostrar es que ninguna sociedad puede ser pensada como ordenada en torno a un principio simple. Ninguna sociedad coincide consigo misma, pero esa no coincidencia no se da exclusivamente por la lógica de la contradicción simple sino por lo que Althusser va a llamar la lógica de la “sobredeterminación”²⁹, de la “complejidad estructural” (Althusser, 2010a). Es decir, ninguna sociedad coincide consigo misma porque la

²⁹ Proveniente del campo teórico del psicoanálisis freudiano, el concepto de sobredeterminación abre un terreno infinito de búsquedas en la filosofía althusseriana. Tal noción procura problematizar la categoría de sujeto y su relación con la ideología; la especificidad de la dialéctica materialista y su relación con la práctica política, entre otras múltiples dimensiones. No obstante, nuestro énfasis estará en desplegar los efectos que dicho concepto produce a la hora de pensar la historia y su relación con la práctica teórica.

complejidad interna de sus prácticas es la que impide, imposibilita, ese principio de organización. No existe, en Marx, una *copresencia* de las prácticas de una totalidad social: “El presente de un nivel es, por decirlo así, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado” (Althusser, 2010a: 115).

Es por eso que el presente no coincide consigo mismo, he allí su no contemporaneidad. No porque el presente tenga un principio y ese principio pueda ser auto-contradictorio, sino porque el presente en tanto tal está “siempre-ya” surcado por múltiples temporalidades irreductibles, que vuelven imposible *su presencia a sí*.

Althusser sostiene que esa es la revolución teórica de Marx. El concepto de sobredeterminación es aquel que da cuenta de la singularidad de la concepción marxiana de totalidad social³⁰. Y es lo que abrirá la posibilidad de pensar la “coyuntura” (Althusser, 2010a: 117). Lo que Marx viene a señalar –en la línea de Maquiavelo–, es que la única “esencia” que se despliega en la historia es el concepto de coyuntura, es decir, la *destrucción* de cualquier “esencialidad” histórica. La coyuntura no es otra cosa que esa juntura contingente de temporalidades diferenciales. Esta idea de coyuntura supone una deconstrucción de la concepción teleológica del tiempo histórico hegeliano. La idea de coyuntura y de sobredeterminación, nos obligan a *leer* la multiplicidad de diferencias que pululan en una coyuntura en su consistencia específica, es decir, leer los elementos en tanto materiales heterogéneos que no admiten ser reconducidos a un principio que los explicaría y del cual ellos no serían más que su mera manifestación. Es así que podemos comenzar a entender lo que Althusser entiende por “lectura crítica”, “sintomática”, la cual no quiere decir otra cosa más que leer los elementos en su estricta materialidad resistente, no buscando el espíritu o contenido oculto que se anuncia por detrás de ellos, que es el gesto por excelencia del idealismo, sino tomando los elementos “al pie de la letra”, en *superficie*.

Lo que viene a poner de relieve la idea de sobredeterminación es que desde siempre estamos en la complejidad, donde aquellos elementos que configuran una situación, si bien son afectados por la totalidad social, al mismo tiempo intervienen sobre ella y le presentan resistencia. Asimismo, el concepto de sobredeterminación

³⁰ En su búsqueda por articular ciertas ideas de la teoría crítica con la obra althusseriana, Fredric Jameson (2010) ha señalado la interesante afinidad que existe entre la concepción compleja de totalidad propuesta por Althusser, y la noción benjaminiana de “constelación”. A propósito de esta última y su relevancia para la teoría del conocimiento benjaminiana, véase el apartado de Luciana Espinosa (cfr. [§.8](#)).

lo que nos permite ver es que hay distintos niveles de eficacia de las prácticas. En una coyuntura determinada intervenir en un nivel no es lo mismo que intervenir en otro, no todos los niveles tienen el mismo peso. Puede haber momentos en que el determinante político sea crucial, y en otro momento no.

Los elementos, siendo estructurados, sin embargo, no son epifenómenos de un centro, ni se resuelven a sí mismos en un centro. Ya que es el modelo mismo de la estructura el que ha sido radicalmente transformado. Notemos que Althusser, para designar a la estructura que está intentando teorizar, la llama –siguiendo a Spinoza– “causa ausente”. Lo cual supone una fenomenal deconstrucción en acto del concepto de causa, ya que el concepto de “causa ausente” impide, obtura, la posibilidad de distinguir a una causa de su efecto. O mejor: un efecto resulta ser su propia causa.

Entonces, sólo llegamos al objeto de la “ciencia marxista de la historia” a partir de una deconstrucción de las “religiones de la historia”, representadas aquí por el historicismo hegeliano. En tal sentido –y esto es importante porque ha dado lugar a los peores mal entendidos–, lo que Althusser llama “ciencia” es una operación radicalmente deconstructiva. La “ciencia althusseriana” alude un trabajo al interior de esas metafísicas de la historia, es decir, se asocia a la producción de ciertos vacíos e incompletitudes de un determinado espacio teórico antes que a la configuración de un saber que se erigiría en un más allá incontaminado. No obstante, como señalamos más arriba, es claro que esta propuesta de Althusser lo que está implicando es una cierta *fractura* entre la ciencia y la ideología de una época. Hay una *discontinuidad* que la ciencia produce. Pero dicha discontinuidad es frágil, alude a un trabajo infinito nunca consumado ni garantizado. Ciencia es, para Althusser, el nombre de constantes (re)comienzos.

Y aquí se anuncia lo que será el problema de la filosofía estructuralista y poses-structuralista, que tiene que ver con cómo pensar el *afuera*, ya sea de la ideología (Althusser), o de la “clausura metafísica” (Derrida). En otras palabras, cómo pensar la *diferencia*. Aquello que es *heterogéneo* a la ideología. Y Althusser dramatiza esta experiencia: no hay, nos dice, fuera de la ideología, pero dentro de la ideología no todo es ideología (Althusser, 2010b). De ahí que la emergencia de la ciencia esté siempre ligada a un proceso de *disociación*, de *desajuste*. La ciencia aparece cuando hay una escritura que es capaz de producir un espacio de apertura *interno* a la ideología. Un espacio, como si dijéramos, donde la ideología no funciona plenamente. Es decir, la ciencia no es lo *otro* de la ideología, entendido como un más allá trascendente de la ideología. La ciencia, para decirlo todo, es ciencia de la ideología. Por lo

tanto, no posee esos rasgos de pureza e incontaminación con respecto a la ideología.

V. Conclusión

Decíamos más arriba que para Althusser hay una relación entre un modo de lectura y un modo de conceptualizar la historia. Decíamos también que el concepto de sobredeterminación y coyuntura suponen una deconstrucción del tiempo histórico hegeliano, donde el presente se ve *afectado* por múltiples temporalidades diferenciales que vuelven imposible su presencia a sí. Es a partir de este nuevo modo de conceptualización del tiempo histórico y de la totalidad social que podemos comprender el tipo de lectura crítica que le interesa pensar a Althusser: lectura “sintomática”, “científica”, “al pie de la letra”. Donde la crítica ya no busca la “verdad” en los contenidos ocultos, sino que indaga en la “complejidad endemoniada” de la apariencia, en su irreductible materialidad. Y eso es lo que hizo Marx en su lectura de los economistas clásicos. Y ese algo más apunta a un modo de crítica que pone en crisis la concepción empirista-historicista del conocimiento que establece una relación de plena *continuidad* entre lo real y el concepto de lo real, entre la historia y la práctica teórica, donde el conocimiento no es más que un *ver* aquello que la historia ha sacado a la luz. Lo que Althusser llama “lectura sintomática” apunta a la necesidad de la crítica inmanente de un discurso, poniendo en relación todas las partes de ese discurso entre sí. No confrontándolo desde una eventualidad exterioridad, sino confrontando a un discurso consigo mismo, trabajando sobre sus desajustes internos. Pensando la relación que esas partes del discurso mantienen entre sí, lo que se pregunta con lo que no se pregunta, lo que se responde pero no se preguntó. La crítica inmanente ya no confronta el texto económico clásico con lo que Marx, a raíz del desarrollo histórico, pudo *ver*, sino que confronta al texto de Smith y Ricardo consigo mismo, lo que ve y dice y con lo que diciendo no puede ver.

Sobre el progreso en Kant: libertad, moral o idea conveniente

Daniela Losiggio

Introducción

Las reflexiones que componen este trabajo colectivo no ignoran de qué modo la crítica a la idea de progreso de principios del siglo XX y XXI y las reflexiones más o menos académicas de los tiempos post-traumáticos han reconfigurado nuestros sentidos históricos. Respecto de lo primero, en los apartados “Usos de la historia. Trampas y omisiones” y “... Crítica de la historia y crítica del conocimiento en Louis Althusser”, se ha atendido de modo minucioso a los argumentos –tan relevantes como disímiles entre sí– que Nietzsche y Althusser opusieron a la idea hegeliana de progreso en la tradición decimonónica del pensamiento. En cuanto a lo segundo, el apartado “Los aportes de François Hartog al debate sobre la experiencia histórica...” se ocupa del giro antropológico al que se somete una historiografía convertida por la experiencia práctica. Este trabajo busca volver sobre la filosofía de la historia del siglo XIX, pero de modo oblicuo: a través de Kant. En lo que hace a su gnoseología, los conceptos de experiencia y conocimiento han sido objetados de modo radical (en el presente Documento de Trabajo, cfr. “Conocimiento y salvación...”). No obstante las reflexiones del siglo XX sobre el tiempo y la historia han vuelto en repetidas ocasiones sobre las nociones de actualidad (en el presente Documento de Trabajo cfr. “Historia y actualidad...” y tarea (“Usos de la historia. Trampas y omisiones”) para encontrar nuevamente en Kant la potencia de un pensamiento crítico que sigue siendo elocuente (recientemente, en nuestros lindes, Florencia Abadi se ha ocupado de este rescate, 2014).

El presente trabajo busca reflexionar sobre el progreso en Kant a partir de un rastreo del concepto de libertad, concentrándose en el pasaje que va de las tres críticas a su filosofía de la historia (especialmente en “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” de 1784). Allí, la moral parece tornarse un fin extraño (exterior) a la voluntad *libre* del sujeto trascendental, con lo que el filósofo de Königsberg se volvería subsidiario de la idea de progreso del siglo XIX. A favor de Kant, sin embargo, proponemos el filtraje de este texto de adultez por los caminos del sistema crítico, el que, por otra parte, no concibe otras ideas que las trascendentes, esto es, de una razón inmanente.

Nos abocaremos a describir los dos modos en que aparece la libertad en la obra del filósofo –primero como juicio subjetivo y luego como realidad demostrada por una ley objetiva–. Veremos que a estos dos modos corresponden dos momentos de la teoría política kantiana. En los textos “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?” (1784), “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” (1786) y *El Conflicto de las facultades* (1798), Kant reflexiona sobre la libertad política de un modo muy cercano al que se manifiesta en un juicio subjetivo de lo bello. En los textos kantianos de filosofía de la historia (especialmente en “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” de 1784), aparece de modo eminente la cuestión moral (la humanidad “moralizada”). Sin embargo, ella parece desprenderse del sujeto trascendental volviéndose humana y por tanto *exterior*. Revisar esto último a la luz del sistema crítico, nos hará ver en Kant, nuevamente, un autor que permite pensar una historia que no excede el pensamiento y la acción.

II. De la gnoseología a la política

Podemos decir que parte de la teoría política kantiana se centra en el esbozo programático o práctico de un justo equilibrio entre libertad y obediencia. La pregunta por la Ilustración es también la pregunta por los casos en los que se obedece y aquello por lo que se transgrede (Kant, 2004). Pero no se obedece y se transgrede lo mismo. Se obedece en lo privado y se transgrede en lo público (Rossi, 2003). ¿Cuándo transgredir? Quizás de eso se trate el misterio de la respuesta a la pregunta por qué es la Ilustración. La respuesta reza así: pueden transgredir siempre que sean lo suficientemente doctos/ilustrados/mayores de edad para hacerlo. Ser docto/ilustrado/mayor de edad es el índice de nuestra libertad. A la vez, transgredir es ejercer la libertad, hacer públicos nuestros desacuerdos. En otros términos: Kant sostiene que estamos habilitados a publicar nuestras opiniones de doctos siempre que seamos libres, siempre que esas opiniones no sean tuteladas o, lo que es decir lo mismo, podemos ejercer la libertad sólo si somos libres.

Para salir de esta tautología es necesario saber algo sobre la libertad. Pero ella, claro está, no puede conocerse tal como es, si no se quiere caer en una metafísica de la naturaleza. Se trata de un concepto que no puede derivarse de la experiencia pero que, sin embargo, necesita ser validado objetivamente para dar sentido a esa experiencia por medio de una buena metafísica: una metafísica de las costumbres (Granja Castro de Probert, 2013: XVIII).

En la *Crítica de la Razón Práctica* (1788), texto publicado cuatro años des-

pués de la famosa “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?” (1784), Kant se abocó completamente a demostrar la existencia de la libertad, problema que detectó inconcluso mientras escribía la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1787) (Granja Castro de Probert, 2013). En la primera *Crítica*, el concepto de libertad resolvía la antinomia de la razón pura y establecía los límites del conocimiento empírico, pero permanecía vacío, no validado. En el “Prefacio” de la segunda *Crítica*, Kant expresa que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral. A la vez, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad (Kant, 2014a). Es porque hallamos la ley moral en nosotros mismos que podemos decir que somos libres. El concepto de libertad es *a priori* del hecho moral, así como es *a priori* del conocimiento teórico. Con otras palabras, el concepto de libertad está a la base de todo el sistema; su realidad, no obstante, sólo puede ser demostrada a través de la ley moral:

El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *piedra angular* de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, esto es, su *posibilidad es demostrada* con el hecho de que la libertad es real porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral (Kant, 2013a: 4).

El cometido principal de la *Crítica de la Razón Práctica* puede decirse que es el de demostrar la existencia de la razón pura práctica, a saber: si bien la razón práctica puede ser impura, componerse de inclinaciones (impulsos, emociones, goces, satisfacciones), ella puede guiar –más allá de esas inclinaciones– la conducta del ser humano (Granja Castro de Probert, 2013: XXI). La causa de la acción puede ser, o bien una voluntad libre, o bien una voluntad movida por inclinaciones.

Existe otro modo de ser de la libertad. En la *Crítica del Juicio* (1790), Kant reflexionó sobre un tipo de sentimiento, el de placer o dolor que, vinculándose a los sentidos, es, por otra parte, radicalmente distinto de las inclinaciones sensibles tales como la satisfacción (*Zufrieden*), el encanto (*Rührung*), la emoción (*Reiz*) (Kant, 2014b: 223). ¿En qué se diferencia este sentimiento de las otras inclinaciones sensibles? Principalmente en que es desinteresado: no tiene interés alguno en la existencia real del objeto al que refiere la representación subjetiva. En segundo lugar, es universal, como veremos en seguida. El sentimiento de placer se produce en el juicio de lo bello o juicio estético, un tipo de juicio donde se da un juego *libre* entre facultades (*freies Spiel der Kräfte*). Libertad significa, en la *Crítica del Juicio*, que las facultades no están determinadas a hacer algo, significa que las facultades no

están *tuteladas* por una facultad legisladora: la facultad del entendimiento no está determinada a la síntesis (es decir, no está obligada a conocer) y la facultad de la imaginación esquematiza sin concepto del entendimiento (*sin categorías*).

Gilles Deleuze destaca en su libro *La filosofía crítica de Kant* (2008) la íntima vinculación entre el juicio de gusto o reflexivo y el juicio (teórico) determinante del tipo “esto es una mesa”. Deleuze dice que el juicio teórico está supuesto en el juicio reflexivo o juicio puro de gusto del tipo “esto es bello”:

En verdad, el juicio determinante y el juicio reflexivo no son dos especies de un mismo género. El juicio reflexivo manifiesta y libera un fondo que estaba oculto en el otro. Pero el otro solo era juicio gracias a ese fondo vivo. De otra manera resulta incomprendible que la *Crítica del juicio* lleve precisamente ese título, aunque solo se refiera al juicio reflexivo (Deleuze 2008: 106).

Puede resumirse lo desarrollado hasta ahora consignando que la libertad (en tanto voluntad libre) es *ratio essendi* de la ley moral, como lo demuestra la *Crítica de la Razón Práctica*; también la libertad (como juego libre de facultades) es *ratio essendi* del conocimiento científico, como se desprende de la *Crítica del Juicio*. Hay libertad cuando se actúa moralmente; la hay cuando las facultades “juegan” libremente.

Veamos ahora la importancia de uno y otro modos de la libertad para la teoría política kantiana, al interior de la cual, se halla su filosofía de la historia. Un juicio estético, como hemos anotado, es universal, en el sentido de que tiene aspiración a una validez común. No tiene *validez* universal; su universalidad recae en la forma en que el juicio de lo bello es enunciado. Cuando se dice “esto es bello” en voz alta y en un contexto social se busca la aprobación de los otros (Ulm, 2011). Exactamente lo mismo pasa con la reflexión ilustrada. La Ilustración es la edad de la crítica, el momento del uso público de la Razón (Foucault, 2002) que no es la libertad de filosofar, sino la libertad de hacerlo en un espacio de lo público, esto es, comunicando. Pero ¿por qué la libertad depende de este espacio público? La respuesta a esta pregunta la encontramos en “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” (1786), donde se expone el siguiente razonamiento: es cierto que el pensar es solitario, pero ¿cómo podría pensarse libremente si no fuese en sociedad? ¿Cómo sería posible acaso pensar la existencia de la libertad si nuestros pensamientos libres no fueran comunicables?:

Ciertamente se dice que la libertad de hablar o de escribir puede sernos quitada por un poder superior, pero que este jamás puede quitarnos la libertad de pensar. Pero ¡cuánto y cuán correctamente podríamos pensar, si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a quienes comunicar nuestros pensamientos y quienes nos

comunicarían los suyos! Así, pues, puede muy bien decirse que aquella autoridad exterior que arrebató a los seres humanos la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos también les quita la libertad de pensar, la única joya que todavía nos queda a pesar de todas las cargas civiles y el único medio para combatir los males de esta situación (Kant, 2013b: 458-9).

La apuesta es aún más fuerte si se comprende, a partir de esta cita, que no solo se nos dice que no hay libertad cuando no podemos comunicar sino que, más aún, no hay “comunicabilidad” (posibilidad de desarrollar un arte de la crítica) sin libertad de pluma (Arendt, 2003: 80).

Quizás la figura del espectador nos ayude a reforzar la hipótesis de la relevancia del juicio estético kantiano para sus textos políticos. El espectador es el que observa distanciadamente el proceso de la revolución:

La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar (...). Pero esa revolución encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo (Kant, 2008: 109).

Se habla de “espectáculo” porque, al igual que el sujeto ante un objeto que considera bello, el espectador es absolutamente desinteresado en la existencia “real” de la acción que contempla. Su sentimiento de “entusiasmo” es independiente de esa realidad efectiva. De aquí resulta que el sentimiento de “entusiasmo” es muy similar al de placer en lo bello (libre).

Sin embargo, el juicio estético choca con un límite propio, del mismo modo que lo hace el juicio o la crítica del filósofo ilustrado: el juicio estético es un juicio universal pero también es *subjetivo*, esto es, no legisla sobre ningún objeto (por ello es *heautónomo*), no tiene un dominio propio y, como ya se ha adelantado, para Kant es fundamental validar objetivamente la libertad. Con otras palabras, si bien la libertad es *ratio essendi* no sólo de la ley moral sino también del conocimiento científico, sólo la moral es *ratio cognoscendi* de la libertad, sólo la moral hace que la libertad se manifieste objetivamente.

Una de las tesis centrales de las conferencias que Hannah Arendt dictó acerca de Kant sostiene que la moralidad no explica la política kantiana (2003). Frente a esta tesis, nuestro planteo encuentra que la moral no explica (exclusivamente) el momento *subjetivo* de la política kantiana (este es el caso de “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”), pero avanza en la búsqueda de su momento *objetivo*, y lo encuentra en su filosofía de la historia, donde la moral tiene el papel protagónico.

Del mismo modo que el juicio estético es una reflexión sin concepto que nos

prepara para la reflexión de un *fin final* de la naturaleza en el *juicio teleológico*, la crítica ilustrada debería predestinar a algo objetivo: la paz perpetua y la libertad de la humanidad.

III. Política hacia moral

Este pasaje que, en las *Críticas*, iba del juicio *subjetivo* al juicio *objetivo* al *interior* del *sujeto trascendental*, no es exactamente homologable con el pasaje de lo subjetivo a lo objetivo en los escritos sobre filosofía de la historia. El pasaje de lo subjetivo a lo objetivo, en estos textos, va del “sujeto singular” a la “humanidad o género humano” y, así, la libertad aparece –en algunos pasajes– como ley *externa* de la acción humana (Kant, 2004: 23)³¹.

Ciertamente, tal proposición se contradice con el sistema crítico: todos los objetos y sus relaciones causales se encuentran regidos por la forma de la sensibilidad del sujeto trascendental y es ello lo que da objetividad al conocimiento “teórico” de la Razón. Pero el uso teórico de la Razón no debe encerrar dentro de los límites del conocimiento la posibilidad de todas las cosas en general, esto es, afirmando que no hay nada fuera de lo que habita en su dominio (Caimi, 2009). La capacidad de pensar estas ideas (aquello que excede el conocimiento teórico) se explica por el concepto práctico de libertad. Asimismo, como ya hemos señalado, sólo la ley moral es *ratio cognoscendi* de la libertad. ¿Cómo puede ahora saberse algo sobre una libertad del “género humano”, como ley externa de la razón práctica? Veremos que Kant no ignora esta contradicción. De modo implícito se esboza una metafísica de las costumbres, un ejercicio del pensamiento que se comprende como extraño al conocimiento teórico-empírico; de modo explícito, Kant consignará que esta “Idea” de una *historia universal* no deja de ser, por definición, una Idea de la filosofía práctica y, por tanto, la llamará “conveniente”.

En las primeras líneas de “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” (1784), el filósofo de Königsberg expresa que las acciones –no de cada “sujeto singular”, sino del género humano entero– están determinadas por leyes universales de la Naturaleza y que cabría esperar o descubrir la *libertad* como su ley o intención (2004: 18). La doctrina teleológica se expresa en las primeras páginas

31 Cfr: “Una sociedad en que la libertad bajo leyes externas se encuentre unida, en el mayor grado posible, con una potencia irresistible, es decir, en que impere una constitución civil perfectamente justa, constituirá la suprema tarea que la Naturaleza ha asignado a la especie humana” (Kant, 2004: 23).

del texto ya no como *posibilidad pensada* por el sujeto trascendental (como aparecía en el juicio teleológico) sino como *destino* o *plan oculto* de la Naturaleza (2004). El filósofo se sirve de argumentos antropológicos (no científicos ni lógicos) para demostrar este destino: el medio por el que la Naturaleza alcanza el desarrollo de *todas las disposiciones* consiste en la “insociable sociabilidad” del hombre.

La conocida imputación de que la doctrina teleológica kantiana abre el camino a la filosofía de la historia hegeliana, ensombrece otro aspecto central de “Idea...”: hacia el final del escrito, aparece la noción de “tarea” (*Aufgabe*), que produce un vuelco argumental. La *perfecta constitución* política interna y externa de los Estados es algo sobre lo que el género humano debe *trabajar* para cumplimentar una intención de la Naturaleza que *podemos* pensar o imaginar: el fin de la humanidad es el de un género moralizado (*moralisiert*) (Kant, 2004). Así, la moral vuelve a ser la *ratio cognoscendi* de la libertad y, este texto, un ejercicio de la libertad (una metafísica de las costumbres). Más allá de las inclinaciones, el sujeto trascendental puede pensar y actuar en razón de “una humanidad moralizada” y es de esta acción libre de la que depende el “progreso”.

No existe un proceso de mundo o un despliegue de una idea absoluta de la que el entendimiento pueda dar cuenta. Sí, en cambio, el modo “progresista” de describir la historia es un modo filosófico-práctico y, en este sentido, una idea “conveniente”. Ciertamente, sólo podemos tener “signos” (*Vorzeichnen*) del progreso (Kant: 2004), pero nada en el mundo fenoménico nos permite formularlo como un concepto del entendimiento. En el estricto uso de la razón teórica, no podemos conocer el progreso; del mismo modo, no obtenemos de la experiencia el concepto de “humanidad moralizada”. El uso práctico de la razón nos muestra la ley moral en nosotros mismos y nos permite pensarla en relación con la idea de humanidad moralizada. El progreso no puede, entonces, escindirse de la tarea práctica en la que se ejerce la libertad de pensar (juego libre de facultades, actividad ilustrada) y de hacer (en pos de una idea conveniente).

IV. Conclusión

Hemos visto cómo la libertad deja de ser, en la filosofía de la historia de Kant, aquello que el sujeto trascendental descubre implicado en su acción: ella se transforma en ley externa o mandato, un *imperativo* en un sentido más vulgar. La buena

o perfecta constitución política está condenada a un momento que no es el presente. Volviendo sobre el sistema crítico, hemos logrado, no obstante, observar que en “Idea...” se produce un desplazamiento “conveniente” al interior de una reflexión eminentemente política. El progreso es algo que no puede observarse en la “experiencia” y que por lo tanto sólo puede –tal como indica el título del ensayo– pensarse como “idea”.

Es el propio Kant con su noción de “idea” quien ofrece una doble clave para pensar la historia: no sólo para la idea de progreso sino también –lo que es más importante para nosotros– de cara a una filosofía de la historia que atienda la existencia material de los fenómenos. Puede pensarse a Kant como un autor ineludible en el nacimiento de la idea de progreso y, sin embargo, también es lícito decir que es al interior de la tradición kantiana que se forman las críticas al progreso de principios del siglo XX, tales como la de Walter Benjamin (Abadi, 2014). Sobre esta se ocupará la última sección del presente Documento de Trabajo.

Tercera sección: Rememoración y supervivencia

Todo está iluminado: memoria y redención

Camila Crescimbeni y Cecilia Padilla

Good writers are pleasing, very good writers make you feel and think,
great writers make you change. Proust is in that last category.
Jonathan Safran Foer

“Sólo viene de nosotros mismos lo que nosotros sacamos de la oscuridad que está en nosotros y los demás no conocen”, dijo Marcel Proust en *El Tiempo recobrado* (2006b), el último tomo de su gran obra *En busca del tiempo perdido*. Casi inevitablemente, como la magdalena, con esta frase nos transportamos a la novela *Everything is illuminated* (2002) (*Todo está iluminado* o *La vida está iluminada* en otras traducciones), donde Jonathan Safran Foer relata la historia de un joven neoyorquino que viaja a Ucrania para reconstruir una traumática historia familiar. Coleccionista minucioso y obsesivo, Jonathan guarda y rotula la historia de su vida para que nada se pierda de su memoria. Así como Proust busca ese tiempo que perdió con el anhelo de que siga vivo en alguna parte, Jonathan viaja en búsqueda de un pasado extravagante que dotará de sentido a su existencia, un pasado que se hace presente y contiene una promesa de futuro, a la manera benjaminiana. En este sentido, el objetivo de la presente investigación es explorar cómo opera nuestro vínculo con el pasado, estudiando estas dos obras literarias. El título de la novela de Safran Foer será nuestro punto de partida para pensar cómo el pasado ilumina al presente, y tratar de encontrar los puntos de contacto y distancia entre la concepción del estadounidense y aquellas de Proust y Benjamin.

Los caminos de la memoria

Leer *Todo está iluminado*, la novela que Jonathan Safran Foer publicó en el año 2002, es leer muchas novelas a la vez. La historia está narrada en tres formatos, cada cual con su propio pasado y su propio marco de referencia. En líneas generales, se trata del viaje de Jonathan, nieto de sobrevivientes del Holocausto, a Ucrania. Con una foto de su abuelo y una mujer como única pista, y armado de una docena de mapas del territorio ucraniano, presentes y pasados, se propone encontrar Trachim-

brod, el *shtetl*³² de su familia, y así a Augustine, la mujer de la foto, quien había ayudado a su abuelo a escapar de los nazis. Asimismo, dos historias más se entrecruzan: la de Alex, el joven ucraniano que oficia de traductor, y la de Eli, el abuelo de Alex, conductor “ciego”, quien ha vivido la guerra y sus pesares, experiencias que se empeña en olvidar pero que deberá volver a enfrentar en esta búsqueda.

En líneas generales, la trama es el camino a Trachimbrod narrado por Alex en capítulos que serán incluidos en la futura novela del aspirante a escritor, Jonathan (personaje ficcional del autor del libro). Es en esta trama que las tres historias ven la luz: la de la vida de Alex y su abuelo, de su vida familiar y personal pasada y presente, que Alex confiesa en cartas para Jonathan ya de regreso a Nueva York; la de recuerdos de infancia de Jonathan y su deseo de descubrir la verdad de su pasado; y la del pasado del abuelo, que echará luz sobre el presente. Asimismo, la novela encierra incluso otra historia casi mitológica narrada por Jonathan: la de su propia familia, un linaje marcado por la desgracia desde el primer antepasado, desgracia que se transmite como herencia de generación en generación.

El diálogo entre el pasado y el presente es el hilo conductor entre estos tres formatos de narración. Safran Foer juega con la construcción y el tratamiento de la memoria en cada uno de los personajes, y lo hace, a nuestro entender, leyendo a Proust y a Benjamin. Así, se hacen presentes en la novela de Safran Foer, con aportes de este autor, la búsqueda personal y la dicha en el pasado de Proust; y la felicidad como redención del pasado en el presente de Benjamin.

Una “vida pura conservada pura”

En busca del tiempo perdido, la obra maestra de Marcel Proust, consta de siete volúmenes que recorren la historia de un joven con una vida significativamente similar a la del autor. Los más relevantes para este estudio serán el primer tomo, *Por el camino de Swann* (Proust, 2006a), y el último, *El tiempo recobrado* (Proust, 2006b), pues es en éstos que el autor expone más claramente el eje central de su concepción del tiempo, la memoria y el sujeto.

“Proust no entiende el regreso al pasado únicamente como un mecanismo gnoseológico, (...) sino más bien como una búsqueda personal, cuya meta principal con-

³² *Shtetl* es un término en idioma yiddish que designa poblados tradicionales previos a la Segunda Guerra Mundial, donde vivían los judíos en Europa Central y del Este, que integraban comunidades de estrechos lazos.

sistirá en recobrar lo aparentemente irrecuperable” (Vite, 2011: 37). Si bien esta cita se refiere a Proust, lo mismo podríamos decir de la novela de Safran Foer, en la que la memoria está ligada a la búsqueda de la identidad y a la recuperación del pasado. Sin embargo, como veremos, esta búsqueda es distinta en los dos autores.

Recordemos que el primer tomo de la obra *-Por el camino de Swann-* comienza anticipando el resultado del final: en este sentido, los siete tomos no son más que un recorrido en el que el narrador se pierde en las distintas relaciones con el tiempo, hasta finalmente encontrar la forma de recuperar el pasado en la propia obra que se está escribiendo. En ese célebre episodio, el protagonista moja una magdalena en un té en un día invernal y triste, y se encuentra sobrecogido por una experiencia sensorial que lo transporta directamente a su propio pasado que se presenta puro, despojado de teñiduras de subjetividad e inexactitud:

Pero en el mismo instante en que aquel trago, con las migas del bollo, tocó mi paladar, me estremecí, fija mi atención en algo extraordinario que ocurría en mi interior. Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que lo causaba. (...) pero mejor dicho, esa esencia no es que estuviera en mí, es que era yo mismo. (Proust, 2006a: 40)

Proust fue influido tempranamente por la teoría de la memoria vital de su amigo Henri Bergson, quien sostenía que existe una memoria que nos constituye como humanos, capaz de revivir acontecimientos del pasado en su singularidad y especificidad, aunque sea de modo no consciente. Proust hace uso de esta inspiración para llevar al personaje principal de su novela a un viaje mental a su infancia, fuertemente arraigado en la experiencia sensorial que origina un tipo particular de recuerdo: la memoria involuntaria. Para el autor, ésta encierra cuestiones fundamentales respecto del sujeto. De hecho, esta vuelta a los primeros años de vida a través de la memoria involuntaria es lo que Proust denomina la búsqueda del tiempo perdido. Por eso, Proust deja entrever en toda su obra un añorado retorno a los tiempos pretéritos, y entiende que jamás podrá recuperarse el pasado como tal, pues por el mero hecho cronológico, éste queda revestido de un aura de reinterpretación personal. Es decir, “no se trata de una búsqueda exterior de la verdad, sino más bien de descubrir el modo en que el sujeto se refleja en el mundo” (Vite, 2011:39). El pasado, entonces, posee una fuerza propia en la propuesta de Proust, donde el pasado ilumina al presente antojadizamente, al azar, utilizando a lo sensorial como vehículo.

El tiempo recobrado constituye ese pasado recuperado ya no de forma fugaz sino en “nuestra única obra”. Para el autor, la memoria involuntaria, al desatar un minuto del orden cronológico del tiempo, posee el efecto de liberar también -aunque

efímeramente- al hombre del orden del tiempo (Proust, 2006b: 23). En palabras de Deleuze (1995) “La memoria involuntaria es explosiva, una deflagración inmediata, total y deliciosa” (...) Pero la memoria involuntaria es un mago rebelde al que no se puede importunar. Escoge su propio tiempo y lugar para realizar el milagro” (25). Ese pasado aparentemente perdido para la memoria voluntaria, es recuperado por el protagonista gracias a los brotes de memoria involuntaria, capaz de arrojar luz sobre el pasado, de recomponer no solamente lo recordado sino también lo olvidado, de volver a hacer corpóreas las sensaciones y los momentos, las personas y los pensamientos, que habían quedado sepultados en el pasado detrás del telón.

Si un ruido, un olor, ya oído o respirado antes, se oye o se respira de nuevo, a la vez en el presente y en el pasado, *reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos*, enseguida se encuentra liberada la esencia permanente y habitualmente oculta de las cosas, y nuestro verdadero yo, que, a veces desde mucho tiempo atrás, parecía muerto pero no lo estaba del todo, se despierta, se anima al recibir el celestial alimento que le aportan. Un minuto liberado del orden del tiempo (Proust, 2006b:27).

Esa búsqueda del pasado también está en el centro de la novela de Safran Foer, una búsqueda que construye la subjetividad y la identidad de sus protagonistas. Sin embargo, aunque para el estadounidense el viaje para encontrar a Augustine y la luz de su pasado es la búsqueda de un tiempo *perdido*, no se trata de un caso de memoria involuntaria. De hecho, la escena en que se desata ese nudo y el pasado comienza a iluminar, si bien parece un relámpago de memoria involuntaria, no lo es. Este momento ocurre cuando los viajeros llegan a Trachimbrod, tras haber encontrado a una anciana que toman equivocadamente por Augustine, aunque sí conoce al abuelo de Jonathan.

El *shtetl* ya no está poblado de casas, ya no habitan ni sueñan allí vidas, por el contrario, es un descampado en ruinas, repleto de tanques y piezas de artillería oxidados. El abuelo Eli baja la ventanilla del auto porque algo le resulta familiar, abre la puerta, desciende, huele, y “de pronto, apareció el recuerdo” (Proust, 2006a: 40). La escena que desata el nudo de la historia a primera vista es evocada como un episodio similar a la memoria involuntaria: así como ver la magdalena no genera automáticamente el recuerdo en Proust hasta que la prueba, es al oler y sentir el terreno donde alguna vez se erigió su ciudad que el abuelo -quien durante años intentó olvidar finalmente y con toda potencia- recuerda su pasado. Sin embargo, este recuerdo, como veremos en el próximo apartado, no es dichoso. Para el abuelo la felicidad no se encuentra en el pasado como en Proust, sino que se obtiene a partir de la redención.

La redención del pasado en el presente

Los aportes de Benjamin son claramente palpables en la novela de Jonathan Safran Foer³³. De hecho, la conexión de Benjamin tanto con Proust como con Safran Foer ha sido tratada por numerosos teóricos, desde la filosofía y desde la literatura.

Jonathan, ese excéntrico y vegetariano escritor neoyorkino que viaja a Ucrania en búsqueda de sus orígenes y de su historia, encarna la figura benjaminiana del “coleccionista”. ¿Qué es coleccionar? Coleccionar es reunir un conjunto de cosas, cosas de la misma clase, disponiéndolas de forma ordenada y con un especial interés. Para Walter Benjamin, Eduard Fuchs es el paradigma del coleccionista. Fuchs pertenece a esa serie de figuras que emergen del París de Luis Felipe, alrededor de 1830 y que acabarán en las barricadas de 1848: el *flâneur*, el jugador, el virtuoso, el coleccionista. En su estupendo trabajo *Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs*, Walter Benjamin caracteriza muy bien al coleccionista citando a Balzac *Le cousin Pons*, París: “Tienen aspecto de no apegarse a nada, de no preocuparse por nada; no prestan atención ni a las mujeres ni a los gastos. Andan como en un sueño, sus bolsillos están vacíos, su mirada como vacía de pensamientos, y uno se pregunta a qué especie de parisinos pertenecen. Estas gentes son millonarios. Son coleccionistas; los hombres más apasionados que hay en el mundo” (Benjamin, 1989: 162).

Jonathan no es un coleccionista del París de Luis Felipe, por el contrario, es un coleccionista contemporáneo. Su colección es muy especial: no está destinada a un museo o una exhibición, sino que es una colección privada, interior, destinada a la mirada singular del coleccionista que compila por el simple placer de conservar sin ninguna otra motivación más que servir como cortafuegos del olvido.

“El héroe”, como lo denomina Alex -probablemente con el fin de resaltar el carácter de búsqueda o *quest* de su viaje-, colecciona, guarda, etiqueta compulsivamente los objetos que encuentra en su camino, como en un intento de rescatarlos del olvido, de preservarlos de ser perdidos. Así, cuando llegan al sitio donde supuestamente vivió el *shtetl* de Trachimbrod, mientras Alex y su abuelo escuchan las palabras de Augustine, Jonathan se aleja y junta en bolsitas de plástico tierra y objetos del sitio, guardándolas cuidadosamente. Relata Alex: “El héroe estaba a varios metros de distancia, colocando tierra en una bolsa de plástico, que se llama Ziploc. Luego, me dijo que esto era para su abuela, si alguna vez le contaba del viaje” (Safran Foer, 2002:

³³ Para conocer en detalle el tratamiento teórico que Benjamin ofrece del pasado, véase el apartado de Luciana Espinosa en este documento (cfr. § 8).

187).

Esta misma actitud se refleja en su afán por escribir con detalle en su diario en cada momento del viaje. “Vi que seguía llenando su diario. Cuanto menos veíamos, él más escribía” (Safran Foer, 2002: 110). Parece, entonces, que Jonathan no es un escritor, sino un coleccionista, pese a que al principio lo confundieran por tal. El escritor es un creador. El coleccionista aprovecha los materiales con los que se encuentra, como un traperero, para depositarlos en un catálogo. El catálogo no es ni novela ni ensayo. No obstante, el catálogo de Safran Foer es un catálogo que no está destinado al público sino un catálogo personal. Según Benjamin “la primera gran realización de la arqueología es el catálogo” (Benjamin, 1989: 129), el registro externo de una huella *mnésica*, una traza.

Siguiendo a Benjamin en *El libro de los pasajes*, también podríamos considerar que el coleccionar puede entenderse ya no como temor al olvido, sino como intento de recuerdo. “Coleccionar es una forma de recordar mediante la praxis y, de entre las manifestaciones profanas de la “cercanía”, la más concluyente” (Benjamin, 2005: 223). Sin embargo, su infinita escritura, su coleccionismo sin fondo, ¿no podrían ser también reflejo de un temor inconfesable a la irrevocabilidad del olvido?

Estas dos caras del afán coleccionista presentes en Jonathan se ven reflejadas en otros dos personajes de la novela. La primera cara del coleccionista es la de Lista. Lista es una anciana sobreviviente del Holocausto, que vive en una pobre y deteriorada casa en el medio del campo, poblada de decenas de cajas apiladas, rotuladas y catalogadas, que contienen memorias físicas y materiales de Trachimbrod: fotografías, mechones de pelo, piedras, llaves, e incluso cucharas y ropa interior. Tan llena de recuerdos está su casa, que al responder a la pregunta “¿Dónde está Trachimbrod?” ella no puede más que responder “Están aquí. Yo lo soy” (Safran Foer, 118: 2002).

La segunda cara es el anillo que Lista le entrega a Jonathan, el anillo que su hermana había enterrado tras la invasión nazi, que Lista recupera y entrega al héroe. Ese anillo, dice Lista, su hermana lo enterró “en caso de”. ¿En caso de qué? En caso de que él, el héroe, viniera. Así, el acto de coleccionar, el registro minucioso, se convierte en un ejercicio de memoria preñado de porvenir (Rabinovich: 2007).

El abuelo Eli es un sobreviviente de la Segunda Guerra Mundial. No es un sobreviviente judío como el abuelo de Jonathan, sino que él vivía en Kolki, un pueblo invadido por los nazis. La noche de la invasión, los nazis juntaron a todos los habitantes y preguntaron uno por uno quién era judío, para luego quemarlos en la sinagoga. Cuando toca el turno de su mejor amigo, el judío Herschel, él lo delata, conducién-

dolo así a su muerte. Pese a haberlo hecho para salvar a su familia, después de décadas aún carga con esa culpa, tan grande que ni su hijo ni su nieto Alex conocían los orígenes de su familia en Kolki, ya que jamás había hablado de la guerra ni de un amigo llamado Herschel, ni confesado que su nombre de nacimiento no era Eli, sino Alex, aquel que llevan también su hijo y su nieto. Al igual que el anillo de la hermana de Lista que fue enterrado para salvarlo de los nazis, el abuelo había enterrado su nombre, pero para salvarse a sí mismo.

El rasgo más característico del abuelo Eli es su “ceguera”, o su actuada ceguera, en todo caso. Con el paso del tiempo, y tras la muerte de su mujer, Eli decretó que ya no veía y comenzó a caminar con un perro guía, Sammy Davis Jr. Jr. La relación entre la ceguera y el olvido es de antigua data: aparece ya en el Gorgias, donde Platón relata que las almas que habían bebido las aguas del olvido en el purgatorio antes de caer a la Tierra eran almas que no habían tenido una vida pasada intachable. Bebían del río del olvido, que borraba el recuerdo del bien, porque ya habían probado el olvido en su anterior etapa mundana (Azara, 1995: 221). Atormentado por su pasado de manera tan profunda, un pasado que había intentado dejar atrás como si efectivamente se tratara de otra vida, el abuelo Eli había cambiado hasta su nombre, su identidad.

Walter Benjamin, en un conocido fragmento de *El Narrador*, retoma la afirmación inicial del fin de la narrativa asociada al fin de la experiencia, y destaca que al fin de la entonces llamada Gran Guerra, los combatientes regresaban mudos del campo de batalla, no más ricos sino más pobres, de experiencia transmisible. Asimismo, y por otro lado, la narración aparece en Benjamin como una posibilidad de cura –en el aforismo *Narración y curación* [“Erzählung und Heilung”] –curiosamente articulada con el mar del olvido feliz [“Meer glücklicher Vergessenheit”]. Enfatiza, de esta manera, el deseo y la imposibilidad de narrar la vivencia traumática: la tensión ineludible entre el recuerdo y el olvido.

A nuestro entender, la ceguera de Eli, o mejor dicho, su actuada ceguera, funciona de alguna manera como el enmudecimiento en Benjamin. Ceguera y enmudecimiento, iluminación y testimonio, son dos secuencias que aparecen al principio y al final de la novela. Así, es la irrupción de Jonathan en su vida, el viaje que se ve obligado a emprender, lo que enfrenta a Eli con los recuerdos que se había empeñado en enterrar, encerrar a oscuras y bajo llave. “Estás mintiendo sobre todo (...) Cállate. (...) Nos vamos” (Safran Foer, 2002: 152), le dice Eli a la anciana Lista, cuando ella habla sobre los horrores de la guerra, e incluye entre sus historias la del joven Eli y

el judío Herschel.

A medida que transcurre la novela, su ceguera de a poco se va disipando. El anciano deja de mencionarla continuamente, mira a los jóvenes a los ojos, examina objetos: deja de pretender ser ciego. La ceguera se desvanece totalmente cuando logra confesarle a su nieto lo sucedido y en definitiva, se lo confiesa a sí mismo. Nuevamente, entonces, nuestra vista vuelve a Benjamin, quien en *Narración y Curación* afirma:

También ya se sabe como el relato que un paciente hace en el inicio del tratamiento puede tornarse el comienzo de un proceso curativo. De ahí viene la pregunta de si la narración no formaría el clima propicio y la condición más favorable de muchas curaciones, y aun si no serían todas las enfermedades curables si apenas se dejaran flotar bien lejos – hasta la desembocadura –, en la corriente de la narración. Si imaginamos que el dolor es una barrera que se opone a la corriente de la narrativa, vemos entonces claramente que se rompe donde su inclinación se vuelve lo suficientemente acentuada como para dejar a todo lo que encuentra en su camino en el mar del olvido feliz (Camillo de Oliveira, 2010: 6).

Al poder narrarlo, Eli se “cura”, se reconcilia con su pasado. Safran Foer ilustra esta reconciliación a través de dos poderosas imágenes. Por un lado, el beso que Eli da a la anciana Lista en el sitio donde alguna vez existió Trachimbrod, por otro, su premeditado suicidio. Besa a Lista, una judía como su amigo Herschel, pidiéndole redención en su nombre, y se suicida para que la muerte de por fin paso a la vida, en la figura de su nieto Alex.

Un pasado que encandila

Será que el pasado siempre se concibe como un velo de oscuridad, como un telón corrido, un cuarto en penumbras, donde aquello que fue jamás volverá a ser y por ende está por fuera de la escena, pues los tres autores recurren a la metáfora de la luz para expresar su respectivo tratamiento del pasado y el presente. En *Todo está iluminado*, Safran Foer utiliza la metáfora de la iluminación o de la claridad, presente y explícito ya desde el título de la novela. Es la recuperación de la memoria la que ilumina el presente de los dos jóvenes protagonistas, Alex y Jonathan, que alcanzan una claridad en su propósito y logran seguir adelante cada uno con su vida, que cambia radicalmente tras el viaje, sobre todo la del joven ucraniano. Un claro símbolo de esta iluminación es que dejan de escribirse, pues ya no se necesitan para recordar. “Con nuestra escritura nos recordamos mutuamente cosas. Estamos haciendo una historia, ¿no es así?” (Safran Foer, 2002: 144), le escribe Alex a Jonathan. Sin em-

bargo, es para el abuelo Eli para quien todo está verdaderamente iluminado. Como Benjamin, acude al pasado para iluminar el presente, y redimir así el propio pasado. La redención que encuentra es la que ilumina el futuro el de la nueva generación, que ahora se hace cargo de la memoria.

En el caso de Proust, es clara la apelación a la metáfora en el momento en que experimenta por vez primera la invasión de la memoria involuntaria sobre su cuerpo, dejando a su alma el difícil trabajo de dar con la verdad: “Grave incertidumbre ésta, cuando el alma se siente superada por sí misma, cuando ella, la que busca, es juntamente el país oscuro por donde ha de buscar, sin que le sirva para nada su bagaje. (...) Se encuentra ante una cosa que todavía no existe y a la que ella sola puede dar realidad, y entrarla en el campo de su visión” (Proust, 2006a: 40). Así, Proust recupera la idea de un algo cognoscible pero no voluntariamente, algo -un pasado feliz- que debe revelarse a su alma que recorre el pasado a tientas. La felicidad que trae aquella memoria vital y que regurgita los recuerdos que el tiempo ha imprimido sobre la realidad dota de sentido a la existencia.

De esta manera, podemos pensar a la memoria voluntaria como una luz arrojada por el individuo consciente sobre el pasado yendo en búsqueda de elementos, recuerdos, personas, confirmación de la propia historia y la propia existencia, y en la memoria involuntaria como una luz del pasado, una luz que nos ilumina a nosotros como fragmento de verdad, de recuerdo despojado de subjetividad e intención.

Conocimiento y salvación: el rescate de los fenómenos entre Walter Benjamin y Georges Didi-Huberman

M. Luciana Espinosa

El siguiente escrito se encuentra en franco diálogo con los demás textos que componen la presente compilación en tanto es, en parte, resultado de la indagación colectiva que compartimos y que bucea en torno a una serie de cuestionamientos generales sobre la siempre difícil y provocadora relación entre teoría de la historia, concepciones del pasado y memoria. Sin embargo, su carácter específico consistirá en el intento de reflexionar en torno a una intensa, pero poco trabajada, relación en la filosofía de Walter Benjamin, a saber, el vínculo entre conocimiento y salvación. Para ello, desandaremos dos vías alternativas pero que, en cierto sentido, resultan convergentes: la primera consistirá en la presentación de las ideas tal como tienen lugar en el prefacio con que se inaugura *El origen del drama barroco alemán* (1928) ya que son ellas las instancias elegidas por el filósofo berlinés para cumplir el doble propósito de facilitar el darse del conocimiento de los fenómenos y, al mismo tiempo, su salvación. En segundo lugar, recurriremos al gran proyecto escriturario benjaminiano, el *Libro de los pasajes*, donde también es abordada esta relación sólo que a partir de su particular interpretación del materialismo dialéctico para la cual “objeto de la historia es aquél a propósito del cual el conocimiento es realizado como rescate” (Benjamin, 2004: 478).

Finalmente, complementaremos este vasto campo problemático a partir de un concepto a todas luces solidario, nos referimos a la noción de “supervivencia” tal como es utilizada por Georges Didi-Huberman (2000). Por su intermedio, entendemos, se clarificarán las condiciones de posibilidad de este peculiar cruce benjaminiano en tanto permite revelar el modo de ser de aquello que reclama, a través de su conocimiento, la propia salvación.

I. El rescate de los fenómenos: el conocimiento en el Trauerspielbuch

Podríamos afirmar con cierta facilidad que en la obra de Walter Benjamin existe un interés constante que enlaza y articula sus principales preocupaciones teóricas sin que ello implique ficcionalizar una continuidad donde no la hay. Esta inquietud

recurrente (nos referimos a la idea de redención, rescate o salvación tal como aparece en sus diversas etapas de producción filosófica) si bien es resignificada en cada contexto problemático, permanece siempre como invariable a lo largo de su obra, razón por la cual resulta sumamente productiva y será retomada en el presente escrito (Sazbón, 1998). De este modo, cabe recuperar la apreciación que hiciera Stephan Mosès respecto de la dinámica interna de la obra benjaminiana, al afirmar que “elaborar un nuevo paradigma no significa, para Benjamin, abandonar las categorías centrales del paradigma anterior sino más bien, asignarles una función diferente en la nueva configuración teórica” (Sazbón, 1998).

Así, en el ensayo temprano, de mediados de los años '20, dedicado al drama barroco alemán [*Trauerspiel*] nos encontramos con una tematización muy específica sobre la salvación pero, en ese marco ella concierne a los fenómenos en y por la idea en un intento de “recuperación de la dignidad de la materialidad sensible” (Benjamin, 1990: 17). Esto implica que el *Trauerspielbuch* se nos ofrece como una primera instancia o una primera figura paradigmática para explorar la temática en cuestión a partir de una fuerte crítica a la gnoseología clásica, crítica centrada, fundamentalmente, en una serie de objeciones a la fenomenología y su noción de verdad³⁴, pero que al mismo tiempo es el reverso negativo de una productiva redefinición de los límites del campo filosófico. Allí Benjamin (1990) afirma:

El dominio del pensamiento filosófico no se despliega siguiendo las líneas ininterrumpidas de las deducciones conceptuales, sino al describir el mundo de las ideas. Ideas que constituyen una multiplicidad irreductible y que son dadas a la contemplación como una multiplicidad finita (o, más bien, concreta). (26)

Asumiendo el carácter en principio enigmático de esta distinción entre conceptos e ideas, Benjamin busca clarificar la función propia de estas últimas por medio de una analogía que será crucial para nosotros:

Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas. Esto quiere decir, antes que nada, que las ideas no son ni las leyes ni los conceptos de las cosas (...) Las ideas son constelaciones eternas y, al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones, los fenómenos quedan divididos y salvados al mismo tiempo (Benja-

34 El tratamiento benjaminiano dedicado a la noción de verdad al que aludimos aquí se encuentra expuesto detalladamente en el prefacio epistémico-crítico del *Trauerspielbuch*. A modo de síntesis podemos afirmar: “La verdad consiste en un ser desprovisto de intención y constituido por ideas. El modo adecuado de acercarse a la verdad no es, por consiguiente, un intencionar conociendo sino un adentrarse y desaparecer en ella. La verdad es la muerte de la intención” (Benjamin, 1990:18).

min, 1990:17).

En una clara línea de continuidad respecto de los juicios reflexionantes que expusiera Kant en su *Crítica del juicio* (1790) –esto es, de aquellos juicios que, a diferencia de los juicios determinantes que se encargan de subsumir el particular bajo una regla general, derivan la propia regla del particular (Kant, 1961)–, el abordaje benjaminiano del quehacer filosófico como “descripción de las ideas”, implica un cierto gesto liberador que permite hacer justicia al ser de las ideas sin relegarlo más que al darse de sí mismas. La operatoria del concepto tradicional se ha dado en el campo de los juicios determinantes, instalando un plano de homogeneidad que reen-vía la multiplicidad diversa de casos bajo un único dominio y haciendo converger la heterogeneidad de lo real a la unidad de su síntesis la cual se hace conocida como su conclusión. Contrariamente, en el caso de las ideas benjaminianas, ellas plantean un plano de relación alternativo como instancias cognoscitivas, más afines al ejercicio de los juicios estéticos reflexionantes, en tanto buscan hacer lugar a la emergencia que implica la irrupción de una cierta ‘singularidad’³⁵.

Las ideas, en la reunión de lo múltiple en cuanto tal que ellas son, permiten la expresión más radical de esa multiplicidad, esto es, de sí mismas. Es decir, el acercamiento eidético al mundo de los fenómenos no parece implicar ninguna deformación, más bien, para Benjamin ella sería la única manera de recuperarlos en virtud de lo que plena y afirmativamente son. De manera que si los conceptos se orientan a la realidad a partir de una determinada actitud o intención cognoscitiva, esto es, reductora y sistematizadora en base a un *pathos* explicativo que hace de la síntesis su operación privilegiada para con la realidad fenoménica, frente a esto, la idea inaugura el dominio de una relación motivada por la expresión afirmativa de los fenómenos en su plena constitución³⁶. Y es en este sentido específico benjaminiano que se puede sostener que las ideas salvan los fenómenos. Pero, ¿en qué consiste la

35 Dicha cuestión también está trabajada en el apartado de Daniela Losiggio de este documento (cfr. § 6).

36 Benjamin en *El origen del drama barroco alemán* encuentra en la diferencia entre las ideas y los conceptos uno de sus ejes fundamentales en tanto repone otra distinción, aquella entre conocimiento y verdad. Mientras el conocimiento aparece abordado en términos de posesión, el ser de la verdad es cualitativamente diverso, es objeto de una contemplación o aparición fugaz. Es tarea de las ciencias particulares buscar el conocimiento (trabajar con conceptos y tratar de explicar la realidad) mas la verdad es materia exclusiva del trabajo filosófico. Cfr. (Benjamin, 1990).

salvación de los fenómenos en la idea? Consiste en un proceder constructivo, en un montaje.

La forma que asume el salvataje eidético de los fenómenos es la de una constelación. En otras palabras, “constelación” es el nombre de esa operación peculiar a través de la cual la reunión de los fenómenos en la idea posibilita su salvación. Pero, en rigor, la constelación no sería una forma específica de articulación de la idea ya que ella se da siempre bajo el modo de una constelación. Con lo cual, dicha reunión de lo fenoménico, describe entonces el modo propio de ser de la idea.

Por medio de esa fugaz pero eterna reunión de elementos diversos –que necesitan ser expresados como totalidad pero que, a la vez, no pierden por ello nada del orden de su singularidad–, los fenómenos encuentran la posibilidad de sustraerse de su propia pérdida y extraviarse en el olvido más radical que implicaría su no articulación significativa por y en una instancia colectiva. Así, la constelación necesita de la afirmación y expresión de los fenómenos por ella dispuestos para poder irrumpir como tal, para expresarse y exponer, en ese mismo acto, su verdad; mientras que los fenómenos la necesitan a ella como instancia reunificadora para, en su expresarse, salvarse.

Con lo cual, conocer, en el sentido peculiar que Benjamin le asignará a este término, consistirá en hacer lugar a la expresión de las ideas-constelación como las únicas instancias portadoras de verdad, esto es, “no como un desvelamiento que anula el secreto sino como una revelación que le hace justicia” (Benjamin, 1990:13).

II. El rescate del pasado: el conocimiento en el contexto de *Passagenwerk*

Si desde un abordaje clásico, deudor del planteo de la *Física* aristotélica, la clave de inteligibilidad del tiempo ha sido el instante, entendido éste como un punto vacío en el plano, en el continuo homogéneo e infinito del espacio, se comprende cómo dicho abordaje habilitó una concepción de la historia como sucesión de instantes equivalentes y consecutivos. (Aristóteles, 1995). Es decir, espacio y tiempo pensados de manera abstracta han funcionado como condición de posibilidad de un abordaje de la historia también él abstracto y vacío. Y justamente allí descansan las llamadas posiciones “historicistas” de la historia contra las cuales arremete fuertemente Benjamin afirmando que “han sido el mayor narcótico del siglo XX” (Benjamin, 2005:465) en tanto han acallado y adormecido el verdadero trabajo activo que reclama la historia, una historia que descansará sobre un concepto radicalmente otro de tiempo.

Así, frente a esta temporalidad secuencial y lineal que Benjamin denomina “concepción vulgar del tiempo” o simplemente, tiempo cronológico, encontramos un tiempo pleno, el tiempo cairológico de la irrupción y la suspensión: el *Jetztzeit* (tiempo-ahora). Tiempo que, “como modelo de lo mesiánico, (él) resume en un inmenso compendio la historia de toda la humanidad en cada instante” (Benjamin, 2013:403)³⁷.

Ahora bien, este nuevo modo de la temporalidad plantea una relación alternativa entre pasado, presente y futuro, una relación en la que todo el tiempo está siempre puesto en juego a cada instante. De manera que si el núcleo del tiempo vulgar anidaba en las relaciones de sucesión y continuidad, Benjamin encontrará en la dialéctica la relación que le permita hacer justicia a esa otra forma de historia deudora de una temporalidad sin tiempo, susceptible de afirmar el espesor propio de los hechos a partir de la discontinuidad, la interrupción y la diferencia³⁸.

En el *Libro de los Pasajes* leemos: “mientras la relación del presente con el pasado es meramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir sino una imagen, discontinuidad” (Benjamin, 2005).

Pero, ¿por qué una imagen? Porque, justamente responde Benjamin:

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras, imagen es dialéctica en reposo (464).

Es decir, la imagen ocupa para Benjamin una función central: ella es el nombre de la contracara afirmativa de su crítica al acercamiento historicista de la historia. A diferencia del modelo-vector, que indica con una flecha o una línea infinita hacia adelante el darse de la historia, Benjamin recurre a la imagen dialéctica como figura del darse de una historia pensada desde el tiempo-ahora. La imagen, como la constelación, le permite entonces quebrar la idea del sentido como algo siempre ya dado y propone, en el cruce imprevisible de todos los hechos y todos los tiempos, la construcción activa de una nueva significación tan fugaz como eterna. En otras

37 Consideramos pertinente mencionar aquí la relevancia de consultar los trabajos de Emmanuel Taub, también investigador del Instituto Gino Germani, de cara a un análisis más exhaustivo y detallado de la dimensión política del mesianismo benjamiano y las formas en que éste último está atravesado por una concepción alternativa tanto del tiempo como de la soberanía y por el carácter disruptivo de la praxis política.

38 Este problema es abordado en el apartado de Crescimbeni y Padilla de este documento (cfr. § 7).

palabras, la imagen dialéctica revela una forma otra de la historia, una historia donde nada de lo pasado le pertenece al pasado –en tanto, el pasado continúa siempre existiendo, aunque sea de manera precaria, en el hoy–, una historia que asume que el presente es siempre más que sí mismo y que por ende, no coincide con su propia actualidad. Con lo cual, todo nuestro vínculo con el pasado (así como con el presente mismo y también, desde ya, con el futuro) se ve trastocado y puesto en juego: ya no hay lugar para un acercamiento exterior y premeditado a lo sido (que deja, por ende, también de ser algo ‘sido’ ya que siempre está siendo) y, cada instante, se vuelve la oportunidad para un tiempo otro que lo arranque de su latencia y haga de él un instante *actualizado*.

Esta singular manera de persistencia del pasado, al tiempo que abre las puertas de un nuevo modo de pensar el tiempo, expone un secreto pacto entre las generaciones pasadas y las presentes, que permite conjeturar la existencia de una “*débil* fuerza mesiánica” que las vincula y exige a los hombres del presente prestar oídos a las voces del pasado pero no para conocerlo simplemente sino para salvarlo. Salvarlo, justamente, de la posibilidad de su olvido; de perderse en la silenciosa continuidad de una secuencialidad vacía que culmina por extinguirse. Dicha salvación se alcanzaría por medio de la articulación dialéctica del pasado con el presente que, en el chispazo de ese encuentro, produciría una significación y lo volvería un hecho histórico. Pero ello, desde ya, escapa al acercamiento linealmente ordenado de los hechos: “para que un fragmento del pasado sea alcanzado por la actualidad, no puede haber ninguna continuidad entre ellos” (Benjamin, 2005: 472); o mejor aun, “[los fenómenos de la historia] quedan salvados mostrando en ellos la discontinuidad” (Benjamin, 2005: 475).

De manera que la filosofía de la historia benjaminiana se orienta hacia las posibilidades hermenéuticas que se abren por las imágenes dialécticas, con lo cual, no describe nada pero tampoco explica nada. Inversamente, ella vincula hechos y generaciones, expone y revela discontinuidades, sugiere encuentros donde nada parecía indicar afinidad o cercanía de ningún tipo. Así, su núcleo operativo consiste en suspender el presente de lo que es y producir allí una significación como un diferir y un acercar: la historia surge, instantánea y fugazmente, operando “correspondencias” o afinidades secretas, que revelan en la imagen un sentido que antes no estaba.

Una vez más, como ocurría en el *Trauerspielbuch* conocimiento y salvación parecerían implicarse mutuamente, pero ahora, en el contexto de la historia y, es nada menos, que la imagen dialéctica quien encarna esta función estratégica que

antes desempeñaban las constelaciones en relación a los fenómenos. Es decir, la historia no es para Benjamin un asunto cognoscitivo en términos conceptuales, la historia como objeto de conocimiento secuencial no ofrece nada filosófica, política o históricamente relevante, por el contrario, el verdadero conocimiento de la historia es subversivo y entraña una reconfiguración de todos los tiempos. Por ende, él descansa sobre una función constructiva: conocer el pasado es articular, en la figuración frágil y pasajera de una imagen esquiva, la actualidad del propio tiempo.

Con lo cual, se comprende que “objeto de la historia es aquél a propósito del cual el conocimiento es realizado como rescate” (Benjamin, 2005:478).

III. La supervivencia como clave de toda posible salvación.

Hasta aquí hemos tratado de exponer una cierta afinidad que asumimos se presenta en el pensamiento benjaminiano, esto es, la relación de complementariedad que se da entre conocimiento y salvación en el ámbito de los fenómenos primero y en el plano de la historia después. Sin embargo, creemos importante dar todavía un paso más. Sostendremos que dicho vínculo es posible en virtud de la peculiar forma en la cual Benjamin concibe el darse de la materialidad mundana, a saber, como inconclusa, parcial y fragmentaria que vuelve necesaria su redención.

Si en el *Trauerspiel* los fenómenos necesitaban a la idea-constelación para poder ser conocidos en su verdad y salvarse, algo similar ocurriría con el pasado en el *Libro de los pasajes* y las tesis sobre historia: no bastaba con el mero acontecer en el tiempo de un hecho para ser histórico, era preciso para ello entrar en una relación dialéctica con otros y producir, como un destello, la emergencia de una imagen como la fugaz aparición del “ahora de su cognoscibilidad” (Benjamin, 2013: 403). De modo que, en cierto sentido, podríamos pensar que los fenómenos, en su darse natural y espontáneo, se encuentran para Benjamin pendientes, suspendidos o latentes y recién se plenificarían a partir de su puesta en relación con otros fenómenos por medio de aquellas instancias figurativas, como la constelación y las imágenes dialécticas que, en un tiempo sin tiempo, los articule conociéndolos y salvándolos.

Pero si bien es cierto que el conocimiento, en los términos que lo hemos descrito, constituye el acto fundamental por el cual los fenómenos son salvados, será igualmente preciso, para dicho acto, la persistencia de los mismos. Es justamente en este sentido, que creemos que la noción de “supervivencia” tal como es utilizada por Georges Didi-Huberman (2000) podría iluminar ese modo de ser frágil, propio de lo

dado en la dimensión de su latencia e inacababilidad.

Dicho concepto, de cierta manera reelabora la idea warburgiana de *Nachleben*, expresa el modo “que tienen las [imágenes] de jamás morir completamente y resurgir allí y cuando menos se las espera” (Didi-Huberman, 2000:17). Así, el acercamiento a la historia y sus imágenes por medio de las supervivencias comporta una dimensión fantasmática, en la que nada de lo pasado ha sido ya para siempre y que, por ende, como remanentes, vuelven siempre en otro tiempo a producir el desfase que llamamos ‘actualidad’. En otros términos, las supervivencias, tal como las concibe Didi-Huberman, no son más que “síntomas, instancias portadoras de índices de desorientación temporal” (Didi-Huberman, 2000:185) que invitan a reformular la pregunta por la historia y, cuanto menos, formularla en plural.

Ahora bien, ¿no podríamos acaso sostener también una suerte de supervivencia ya no quizá de las imágenes sino de los fenómenos mismos? Si, en efecto, el fenómeno se encuentra profundamente atravesado por la posibilidad de su no-contemporaneidad con el momento siempre imprevisible de su salvación ¿acaso no debería persistir, sobrevivir de alguna manera aún cuando nunca sea efectivamente salvado?

Pensando desde la noción de supervivencia a los fenómenos, nos es posible concebirlos en la dimensión de su puesta en disponibilidad. “Entre la amenaza de desaparecer y la vital necesidad de aparecer pese a todo” (Didi-Huberman, 2014:222) los fenómenos encontrarían ese modo de ser propio que los preserva en su precariedad. Fenómenos que si bien se exponen a desaparecer, se preservan en esa forma específica que es la supervivencia.

Extraña figura ante cuya mención parecería resonar quizás el llamamiento benjaminiano a una organización del pesimismo. A resistir en la precariedad de un mundo en que los fenómenos sin ser todavía salvados, tampoco han desaparecido aún por completo. Pues si en definitiva el conocimiento es lo que salva, la supervivencia preserva y prepara toda posible salvación.

Bibliografía

Arendt, H. (2006). La brecha entre el pasado y el futuro. En *Entre el pasado y el futuro* (pp. 9-21). Barcelona: Península.

Abadi, F. (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014.

Adorno, T. (2001). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.

Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (2010b). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.

Althuser, L. y Balibar, E. (2010a). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.

Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.

Aristóteles (1995). *Física*. Madrid: Gredos.

Aróstegui, J. (2004). *La historia del presente ¿una cuestión de método?* Navajas Zubeldia, Carlos (ed.) Actas del IV Simposio de Historia Actual, 17-19 de octubre de 2002, Logroño, Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos. Pp. 41-75.

Azara, P. (1995). *La imagen y el olvido: el arte como engaño en la filosofía de Platón*. Madrid: Siruela.

Balibar, E. (2007). El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto? en *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas*, nº 4-5

Bédarida, F. (1998). *Definición, método y práctica de la Historia del Tiempo Presente*. Cuadernos de Historia Contemporánea, Nº 20. Pp. 19-27.

Belforte, M. E. (2011). "Crítica y traducción: Walter Benjamin, lector de Marcel Proust". X Jornadas de Literatura Comparada. UNLP- FaHCE. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/mwg-internal/de5fs23hu73ds/progress?id=wd3oRxLgOvldGk-FxCxIwFylax9b5eTgeYOkHpyuMTA>

Benjamin, W. (1929). *Una imagen de Proust*. Universidad Pontificia de Comillas. Revista Observaciones Filosóficas. Recuperado de: <http://www.observacionesfilosoficas.net/unaimagendep.html>

Benjamin, W. (1940). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bolívar Echevarría. Recuperado de: <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf>

Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos*. Buenos Aires: Taurus.

Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.

- Benjamin, W. (2005). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2013). Sobre el concepto de historia. En *Escritos franceses*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bloch, M. (2001). *Apología para la historia. Fondo de Cultura Económica: México*.
- Bouton, C. (2005). Hegel et l'antinomie de l'histoire. En Tinland, O. (comp.) *Lectures de Hegel* (pp. 300-348). Paris: Le livre de poche.
- Burke, P. (1999) *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1984*. Gedisa: Barcelona.
- Burke, P. (2006). *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona: Gedisa.
- Caimi, M. (2009). "Estudio preliminar". En Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Colihue, 2009.
- Camilo de Oliveira, M. (2010). "Testimonio, memoria y silencio: posibles diálogos entre Paul Celan y Walter Benjamin". III Seminario Internacional Políticas de la Memoria "Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria". Recuperado de: http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa09/oliveira_mesa_9.pdf
- Casanova, J. (2003). *La historia social y los historiadores*. Barcelona: Crítica.
- Catanzaro, G. (2003). ¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad. En Ipar, E. y Catanzaro, G. *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Gorla.
- Certeau, M. de (1975). *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Deleuze, G. (1995). *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2008). "¿Es el juicio una facultad?". En *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra.
- Didi-Huberman, G. (2000). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- Dosse, F. (2003). *Michel de Certeau: El caminante herido*. México: Universidad Iberoamericana.
- Foucault, M. (1969). *Nietzsche, Freud y Marx*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

- Foucault, M. (1997). *¿Qué es la Ilustración?*, Buenos Aires: Ed. La Piqueta.
- Foucault, M. (2001a). *Dits et écrits : I, 1954-1975*. Paris: Quarto-Gallimard
- Foucault, M. (2001b). *Dits et écrits: II, 1976-1988*. Paris: Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción.
- Foucault, M. (2002). *La Arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris: Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris: Seuil-Gallimard.
- Franco, M. y Levín, F. (Compiladoras) (2007). *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and The Last Man*. Londres: Hamish Hamilton.
- Gadamer, H.-G. (1996). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gainza, M. (2011). La actualidad de la lectura sintomática. En Romé, N. y Caletti, S. (Eds.) *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gentili, C. (2009). Por qué la ciencia debe ser “gaya”. Sobre la cuestión del perspectivismo en Nietzsche. En Arenas-Dolz, F., *Nietzsche y la hermenéutica: [Congreso Internacional celebrado en Valencia del 5 al 7 de noviembre de 2007]* (pp. 37-52). Valencia: NauLlibres.
- Granja Castro de Probert, D. M. (2013). “Los grandes temas de la *Crítica de la Razón Práctica*”. En Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires: Colihue.
- Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de memoria*. Caracas: Anthropos Editorial.
- Hartog, F. (1980) *Le miroir d'Hérodote*. París: Gallimard.
- Hartog, F. y Lenclud, G. (1993). Régimes d'historicité. En A. Dutu y N. Dodille (Dirs.) *L'État des lieux des sciences sociales*. (pp. 18-38). Paris: L'Harmattan.
- (1983). Marshall Sahlins et l'antropologie de l'histoire. *Annales ESC*, 6, 1256-1263.
- (1989). Reseña de libro de M. Sahlins “Des îles dans l'histoire”. *Annales ESC*, 6, 1361 – 1363.
- (2007) *Regímenes de historicidad: Presentismo y experiencias del tiempo*.

México: Universidad Iberoamericana.

----- (2010). Sobre la noción de régimen de historicidad, Entrevista con François Hartog. En C. Delacroix, F. Dosse y P. García. (Dir.) *Historicidades*. (pp.145-163) Buenos Aires: Waldhuter Editores.

Hegel, G.W.F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Universidad.

Iggers, G. (2012). *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Jameson, F. (2010). *Marxismo Tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Jonas, H. (1990). *Le Principe responsabilité*. Paris: Ed. du Cerf.

Kant, I. (1961) *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Losada.

Kant, I. (2004). “Qué es la ilustración” e “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”. En *Filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.

Kant, I. (2013a) *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires: Colihue.

Kant, I. (2013b). “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”. En Jacobi, Mendelssohn (et. al.) (Comps.). En *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal: UNQ-Prometeo.

Kant, I. (2014a). Vorrede. En *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (2014b). *Kritik der Urteilkraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (2008). *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires: Losada.

Kocka, J. (2002). *Historia social y conciencia histórica*. Madrid: Marcial Pons.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.

Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche*. Katz: Buenos Aires

Liotard, J-F. (1989) *La condición postmoderna*. Buenos Aires: Ed. Teorema.

Mudrovic, M. I. (2005). *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*. Madrid: Akal.

Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Hyspamerica.

Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2001). *La ciencia jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Nietzsche, F. (2003). *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Nora, P. (1978). *Mémoire collective*. En J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (Dirs.), *La Nouvelle Histoire* (pp. 400-401). Paris : Retz

Nora, P. (1984). *Entre Memoria e Historia: La problemática de los lugares*, en Nora, P. (dir.); “Les Lieux de Mémoire; 1: La République”, París, Gallimard, 1984.

Paltrinieri, L. (2013). «Biopouvoir, les sources historiennes d’une fiction politique» en *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, 2013/4 n° 60-4/4 bis.

Pozzi, P. (2008). *Historia oral: repensar la historia*, en Necochea Gracia, G. y Pozzi, P. (2008). “Cuéntame cómo fue. Introducción a la historia oral”. Buenos Aires: Imago Mundi.

Proust, M. (2006a). *Por el camino de Swann*, tomo 1 de *En busca del tiempo perdido I*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/133527.pdf>

Proust, M. (2006b). *El tiempo recobrado*, tomo 7 de *En busca del tiempo perdido VII*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/133524.pdf>

Rabinovich, S. (2007). “Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico” en *Revista semanal Centro de Poética IIFL UNAM*. Vol 28, 2007. Recuperado de: <http://132.248.101.214/html-docs/acta-poetica/28-1-2/rabinovich.pdf>

Ranke, L. von (1938). *Weltgeschichte*. Berlin: Safari-Verl.

Renan, E. (2010). *¿Qué es una nación?* Buenos Aires: Hydra.

Revel, J. (2014). „History“ en Lawlor, L. y Nale, J. (edit.), *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ricœur, P. (2008). *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rossi, M. A. (2003). Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant. En Borón, A. (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires: Clacso.

Safran Foer, J. (2002). *Everything is illuminated*. Nueva York: Houghton Mifflin Company.

Sauvage (1998): *Una historia del tiempo presente*. Historia Crítica. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81111329005>

Sazbón, J. (1998). *Historia y filosofía de la historia en el Walter Benjamin tardío*[en línea]. Documento electrónico 1998 correspondiente al *Twentieth World Congress of Philosophy*, Boston (August 10-15 de 1998). [Consultado el 7/3/2015]. Disponible en: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Hist/HistSazb.htm>

Schwarzstein, D. (1991). *La historia Oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Taub, E. (2008). *La Modernidad atravesada. Teología política y mesianismo*. Buenos Aires-Madrid: Miño y Dávila editores.

Thompson, P. (2004). *Historia oral y contemporaneidad*. "Historia, memoria y pasado reciente". Anuario N° 20. Pp. 15-34.

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Traverso, E. (2011). *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires: Prometeo.

Ulm, H. (2011). "Kant". En *Cuestión de imágenes*. Salta: Fedro.

Vite, E. (2011). "Por los caminos de la memoria en la obra de Marcel Proust" en *Estudios 101*. Vol 10, 2012. Mexico. Recuperado de: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/100-110/101/EdgarVitePorloscaminosdelamemoria.pdf>

Weinrich, H. (1999). *Leteo*. Madrid: Siruela.

White H. (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE.

